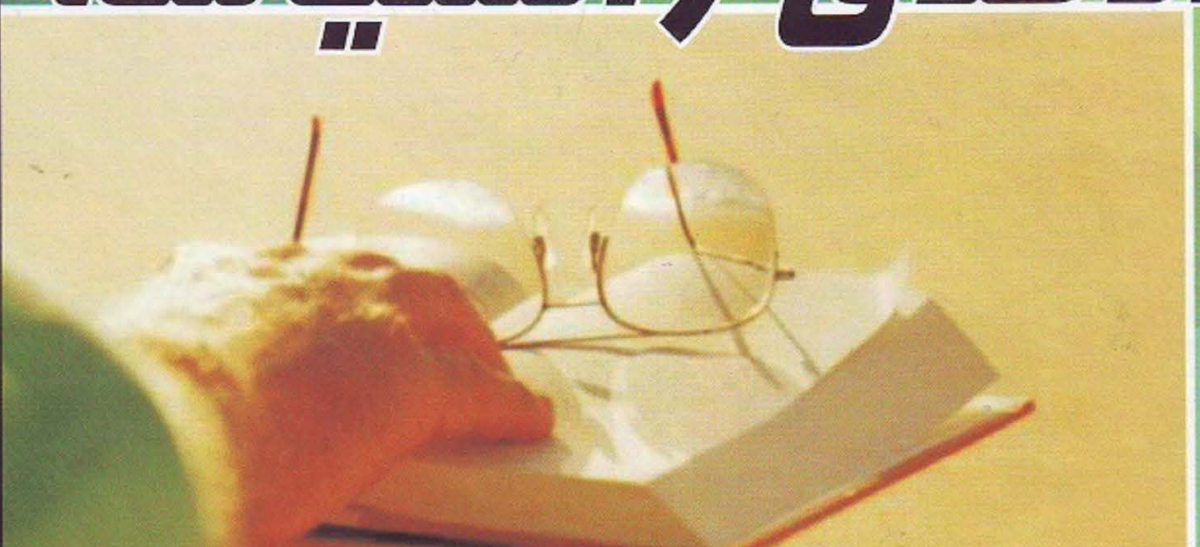
توماس هوبز

ومذهبه في

الأخلاق والسياسة



أ.د نبيل عبدالحميد عبدالجبار

مكتبة غريب طوس

دار دجلة ناشرون وموزعون

توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة

توماس هوبز ومذهبه في الأخلاق والسياسة

الأستاذ الدكتور
نبيل عبد الحميد عبد الجبار

2007
دار دجلة

المحتويات

الإهداء	1
شكر وتقدير	2
المقدمة	3
الفصل الأول	11
الفصل الثاني	42
الفصل الثالث	63
الفصل الرابع	108
الخاتمة	169
المختصرات	174
المراجع	175
أولاً: المراجع المترجمة إلى العربية	175
ثانياً: المصادر العربية:	175
ثالثاً: المصادر الانجليزية	175

الإهداء

إلى . .

شقيقي نضال

تقديراً ووفاء

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي الدكتور كريم متي فتحي، لما تقدم به من توجيهات كان لها فضل كبير في إخراج هذا الكتاب، كما أشكره على نمط العلاقات التي أحاطني بها طوال فترة إشرافه على إعداد هذا الكتاب. كما أتقدم بجزيل شكري وامتناني إلى الأستاذة (زاهدة إبراهيم محمد) الأمين العام وكالة للمكتبة المركزية لجامعة بغداد لما كان لها من فضل في توفير المصادر الأساسية لكتابي هذا، والتي لولاها لما أمكن إعداد الكتاب. كما اتقدم بالشكر لكل من الدكتور عماد موسى، والدكتور سعدي أحمد، والأخ عباس توفيق رضا والزملاء أعضاء اللجنة الاتحادية في كلية الآداب لتعاطفهم الأخوي وجهودهم في تذليل بعض الصعوبات التي واجهتني في المراحل الأخيرة من إعداد الكتاب ... وأخيراً أذكر بكل امتنان ما بذله كل من الأخوين نائل حنون، وهادي حميد من جهود أثناء طبع الكتاب.

والله الموفق

المقدمة

امتاز توماس هوبز Thomas Hobbes بخصائص عديدة جعلته، منذ تألق نجمه كفيلسوف وحتى أيامنا هذه، موضع اهتمام خاص، بشكل أو بآخر. فهو قد كرس نفسه لمعارضة الاتجاه الأرسطي والفكر المدرسي في وقت كانا يحظيان فيه، في انكلترة، بقبول واحترام معظم الأوساط المتعلمة وأساتذة الجامعات. وكرس نفسه لإقامة نظام فلسفي عقلاني، في وقت كان سلفه " **فرانسيس بيكن- Francis Bacon**" وقد أرسى دعائم نزعتين صارتا، بعدئذ، بمثابة تقليدين مميّزين حرص على تجسيدهما سائر الفلاسفة الانكليز بعده (باستثناء هوبز بالطبع) وهما: الكره الشديد لفكرة إقامة النظم الفلسفية[1]، والنزعة التجريبية. حيث جاهر باتجاهه المادي ونزعته الالحادية في وقت كانت معتقدات الناس الدينية فيه على أشد ما تكون من القوة والرسوخ، ويكفي للتدليل على ذلك أنهم، في أعقاب تفشي وباء الطاعون ونشوب حريق لندن الكبير (1665 – 1666)، لم يترددوا في الافصاح عن اعتقادهم بأن ذلك لم يكن إلا تعبيراً عن غضب الله ونقمته عليهم لسماحهم لـ "ملحد" كهوبز بنشر هرطقاته" دون عقاب. كرس نفسه لمناوأة نفوذ وسلطان رجال الدين واللاهوتيين – وبالأخص البيوريتان Puritan والكاثوليك – وتسفيه "عقائدهم الشريرة" [2]، في وقت كان دور هؤلاء في توجيه مقاليد الأمور – على كافة الأصعدة: السياسية منها، والعلمية، والاقتصادية[3] – ما فتئ يتعاظم ويزداد خطورة، وبلغ ذروته في نجاحهم في الإطاحة بالملك تشارلس الأول – Charles I واعدامه (عام 1649) [4]. الذي جاهر بدعوته إلى إقامة نظام حكم مطلق السلطة والصلاحيات، في وقت كان مسار الأحداث قد قطع فيه شوطاً طويلاً لصالح دعاة الديمقراطية وأنصار التمثيل الشعبي، وكانت جذور الملكية على وشك أن تقتلع من أرض انكلترة إلى الأبد. كل هذه الصفات والمواقف (وأخرى غيرها) ضافرت في جعل هوبز، طوال حياته وبعد ذلك مدة قرن من الزمان، فيلسوفاً "متميزاً" تصدح أفكاره بنغمات "ناشزة" لا تنسجم مع الاتجاهات والمذاهب الفكرية والسياسية التي

(1) J. W.N., Watkins, Hobbes's System of Ideas, (London, Hutchison University Library, 2nd ed., 1973), p.123.
(2) Richard Peters, Hobbes (Penguin Books, 1950) p. 35.
(3) George H. Sabin, A History of Political Theory, (New York, Henry Holt and Company, 1954), p. 444, pp.8- 437 and Peters, Op.Cit., pp.38, 39.
(4) Sabine, Op.Cit., p. 444 + Watkins, Op.Cit, p.2.

انضوى تحتها غالبية أبناء وطنه[1].

على أن هذه الصور القاتمة لهوبز ما لبثت ـ مع بداية القرن العشرين ـ أن تبدلت لتحل محلها، في أذهان المهتمين بالفلسفة صورة أزهى وأكثر إشراقاً. حيث بدأ الاهتمام بفلسفته يتخذ طابعاً آخر أقرب إلى الموضوعية والانصاف، وتبين للكثير من الباحثين أن "البعبع ـ bete noire" الذي ظل طوال عصر كامل يقض مضاجع خصومه، بأفكاره "المؤذية" و "المرعبة" إنما هو يعد "أعظم كاتب في مجال الفلسفة السياسية، انجبته الشعوب الناطقة بالانكليزية"[2] وأن أفكاره الناقدة تنسجم بشكل مذهل مع الواقع، وتبدو "أكثر صلة بالقرن العشرين منه بأي وقت آخر منذ أن انجز كتابه التنين Leviathan"[3].

وعلى الرغم من أن أسباباً عديدة قد حدت بالباحثين المعاصرين إلى اتخاذ هذا الموقف الجديد من هوبز، والاهتمام بشكل متزايد بكتاباته، إلا أنني اعتقد أن السببين التاليين كانا بمثابة الحافز الرئيس لذلك:

أولاً: طبيعة العصر والمناخ السياسي العام الذي خيّم على العلاقات الدولية. حيث لاحظ الباحثون أن الكثير من آراء هوبز في الإنسان تجد مصداقاً لها في عدد من الاتجاهات المتجسدة بالفعل في مضمار العلاقات الدولية، فهم قد وجدوا ـ على سبيل المثال ـ في الاتجاه، الذي يشهده العالم نحو التسلح والسعي المطرد من أجل إيجاد أشكال جديدة ورهيبة من "القوة" المدمرة (لعل آخرها القنبلة الهيدروجينية والأسلحة الجرثومية والكيماوية) تجسيداً لما قرره هوبز في قولته الشهيرة: "اني أجعل من رغبة دائمة لا تستقر في القوة بعد القوة، وهي رغبة لا تهدأ ولا تتوقف إلا عند الموت، ميلاً عاماً لدى البشر جميعاً"[4]. كما أنهم وجدوا في ما تقترفه "أكثر الجماعات تحضراً" في حق غيرها، من فضائح وجرائم وحشية، تصدم في هولها حتى أشد الناس تشاؤماً وأكثرهم تشككاً في طيب الدوافع الإنسانية تجسيداً لما عزاه هوبز للبشر من ميول ودوافع في سياق وصفه لما أسماه بـ "الحالة الطبيعية للبشر[5].

ثانياً: ما وجده الباحثون في كتابات هوبز في مجال اللغة من آراء أصيلة

(1) تراجع في هذا الخصوص الدراسة الممتازة التي كتبها "منتز"، والتي حاول فيها رصد ردود الفعل التي أثارتها آراء هوبز ـ وبالأخص اتجاهه المادي وآرائه الأخلاقية ـ والتأثير الذي تركته في أفكار معاصريه وخلفائه. انظر:
Samuel I. Mintz , The Hunting of Leviathan, (Cambridge University Press, 1962).

(2) Sabine, Op.Cit., p.457.

(3) C.B. Macpherson, "Hobbes's Bourgis Man "(Hobbes Studies, ed. K.C. Brown, p.183.
وكانت هذه المقالة قد نشرت أولاً تحت عنوان "Hobbes Today" في المجلة الكندية للاقتصاد والعلوم السياسية (تشرين ثان ـ عام 1945).

(4) Thomas Hobbes, English Works, Vol. III, pp. 6- 85.

(5) K.C. Brown ed. Hobbes Studies, (Basil Blackwell, 1956) Forward, p.ix.

ومبتكرة (مثل معالجته للموضوعات السيمانتيكية Semantical matters واستخدام أساليب التحليل المنطقي) استبق فيها الكثير من الآراء، التي باتت في عصرنا هذا تحظى باهتمام متزايد من جانب فلاسفة اللغة [1]. وأن ذلك، بدوره قد وجه اهتمامهم إلى دراسة الجوانب الأخرى من فلسفته[2].

ولست بصدد الزعم بأن هذه الأسباب هي التي أثارت لدي الاهتمام بفلسفة هوبز، والرغبة في بحث نظريته الأخلاقية، فالواقع أن فكرة الكتابة عن نظريته الأخلاقية لم تراودني إلا صدفة، وفي ظروف خاصة، عقب اتمامي السنة التحضيرية لدراسة الماجستير. إذ اقترح علي أن أتقدم إلى لجنة الدراسات العليا بقسم الفلسفة بقائمة تضم عدة موضوعات، كي تتولى اختيار موضوع نظرية هوبز الأخلاقية ضمن القائمة. وشاءت اللجنة أن تختار لي هذا الموضوع بالذات.

بيد أني ما أن شرعت في الاستعداد للكتابة في هذا الموضوع، وجدت أسباباً عديدة تشدني إليه وتزيد اهتمامي به، وأهم هذه الأسباب:

أولاً: أن آراء هوبز الأخلاقية تحتل مكانة خاصة في تاريخ الفكر الأخلاقي الأوروبي، ويكفي للتدليل على ذلك أن نعرف أن مذهبه الأخلاقي قد "أثار مشكلات أخلاقية شغلت تفكير معاصريه وخلفائه"[3]. وأنه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الأخلاقية لمعظم من جاءوا بعده من الفلاسفة ـ سواء من الانكليز، أو من الأوروبيين عموماً[4].

ثانياً: أن الموضوع (على حد علمي) لم يسبق أن بحث باللغة العربية، كبحث متكامل قائم بذاته.

ثالثاً: ان شهرة هوبز، في عصرنا هذا، قد قامت أساساً على كونه فيلسوفاً سياسياً وصاحب نظرية متميزة في الحكم المطلق[5]، وأن معظم الباحثين الأوروبيين قد انصب اهتمامهم، بالدرجة الأولى، على فلسفته السياسية، ولم يتعرضوا لآرائه الأخلاقية إلا من زاوية صلتها بآرائه السياسية ـ الأمر الذي يعني أن أية محاولة للتركيز على آراء هوبز الأخلاقية، وصياغتها في شكل نظرية متكاملة، قائمة بذاتها، ومستقلة عن آرائه السياسية، تعد محاولة جديرة بالاهتمام وتستحق العناء.

وأقول تستحق العناء، لأن الصعوبات التي واجهتني لم تقتصر على مرحلة الكتابة، بل شملت أيضاً توفير المصادر الأساسية والضرورية التي من دونها لا يمكن

---

(1) S. oris Engle, Hobbes's "Table of Absurdity" (Hobbes Studies, ed. K.C. Brown, p. 263).

(2) K.C. Brown, ed., Op.Cit., p.viii.

(3) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، ط2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص186.

(4) Leo Strauss, The Political Philosopy of Hobbes, tr. Elsa Sinclair, (Chicago, University Press, 1966) p.1.

(5) Mintz, Op.Cit., Preface, p.vii.

كتابة البحث. والواقع أني اضطررت للقيام بعدة محاولات والاتصال بجهات عديدة (مكتبة قسم الفلسفة بكلية الآداب، المكتبة المركزية لجامعة بغداد، مكتبة كلية القانون والسياسية، أصدقاء يواصلون دراستهم العليا في الخارج، المركز الثقافي البريطاني) قبل أن تتمكن المكتبة المركزية لجامعة بغداد من جلب المصادر المطلوبة، أنه تبين لي بعد الاطلاع على هذه المصادر أن معظم ما كتبته استناداً إلى بعض الصفحات المصورة عن بعض كتب هوبز أنجدني بها صديق يدرس في جامعة ادنبرة، بالمملكة المتحدة) قد بنى على افتراضات خاطئة، ولا بد من إعادة كتابته في ضوء المعطيات والنصوص التي توافرت لدي.

يستهدف هذا البحث، في المقام الأول، الإجابة عن السؤال التالي:

ما هي نظرية هوبز الأخلاقية؟

وعلى الرغم من أن الصيغة الموجزة للسؤال توحي بانه يمكن الإجابة عنه بسهولة، إلا أن حقيقة الأمر ــ كما تبين لي من خلال البحث ــ هي غير ذلك، خاصة إذا عرفنا أن ما صار يسمى، عقب انجاز هذا البحث، بـ "نظرية هوبز الأخلاقية" لم يكن في الأساس إلا آراء وأفكار متفرقة مبثوثة في ثنايا مؤلفات هوبز العديدة، يتطلب فرزها واستخلاصها والربط بينها، بذل الكثير من الجهد والعناء، سيما وأني توخيت أن أجسد في عوضها ــ بقدر الإمكان ــ المنهج التركيبي الذي حاول هوبز اتباعه في عرض آرائه، بادئاً بعرض تصوره العام للكون، باعتباره يتألف أساساً من "مادة" و"حركة". ثم تتبع نتائج تأثير "الحركات" التي تتخلل "الأجسام المادية" على جسم الإنسان،مولدة ما أسماه هوبز بـ "حركات العقل" ــ أي الانفعالات. ثم تتبع ما ينجم عن هذه من نتائج على صعيد العلاقات بين الإنسان وغيره من أفراد البشر، وصولاً إلى تكوين المجتمع.

وقد اقتضت مني طبيعة الموضوع تجزئة البحث إلى أربعة فصول، تشكل في مجموعها الإجابة الكاملة عن السؤال المطروح.

حاولت في الفصل الأول أن استعرض بإيجاز حياة هوبز، ورصد العوامل والمؤثرات التي ساهمت في تكوين ثقافته وبلورة اتجاهه الفلسفي. فأبرزت موقفه من الاتجاهات الفكرية والعلمية والسياسية التي كانت تسود وطنه، ودور الرحلات التي قام بها إلى القارة الأوروبية في انفتاحه على الاتجاهات الجديدة التي كان يبشر بها كل من "كبلر Kepler" (1571 – 1630) و "غاليلو – Galilieo" (1564 – 1642) وتأثره بها. وما تمخض عن ذلك من نتائج أثرّت في أسلوب واتجاه تفكيره عموماً، وتفكيره الأخلاقي بوجه خاص. وكذلك ما تسنى له أن يعقده خلال هذه الرحلات من صلات وثيقة مع الشخصيات والأوساط العلمية والفلسفية في أوروبا. كما نوهت بإيجاز بأثر

الأحداث التي كان يشهدها وطنه في بلورة آرائه وتصوراته السياسية والأخلاقية. وأشرت إلى أهم المعارك الأدبية والمساجلات التي اشترك فيها مع عدد من معاصريه حول شتى المسائل العلمية والفلسفية.

وفي الفصلين الثاني والثالث سلطت الأضواء بشيء من التركيز على أهم المؤثرات، التي سبق أن نوهت بها بإيجاز في سياق الفصل الأول، والتي لعبت دوراً بارزاً في تحديد طبيعة نظريته الأخلاقية، وهما: منهج هندسة أوقليدس، ومنهج غاليلو التحليلي ــ التركيبي، وتصوراته الميكانيكية.

فتناولت في الفصل الثاني أثر منهج أوقليدس، ومنهج غاليلو التحليلي ــ التركيبي ــ في بلورة تصور هوبز عن المنهج العلمي عموماً. واستهل لت ذلك بإيراد تعريف هوبز للمنهج، والحديث عن أنواع المناهج عنده، وتحليل مقومات كل نوع، ثم انتقلت إلى توضيح كيفية تطبيقه للمنهج التحليلي ــ التركيبي في نظريته الأخلاقية، بمحاولته تحليل المجتمع الإنساني إلى أبسط عناصره (الأفراد)، ثم عزل سائر العوامل (الخارجية) التي يمكن أن تؤثر في حر كتها وسلوكها (كعوامل السلطة والقانون)، والاكتفاء بتثبيت المبادئ الأساسي ة (الانفعالات وال دوافع الذاتية) التي تتحكم في سلوكها، ثم المضي في تتبع النتائج التي تلزم عن ذلك، وصولاً إلى القواعد العقلانية التي يتم على أساسها إعادة تركيب المجتمع. كما وبينت تأثر هوبز بمنهج هندسة أوقليدس، ومحاولته تطبيقه في صياغة نظريته الأخلاقية، وأثر ذلك في تحديد طبيعة النظرية وطبيعة النتائج التي انتهت إليها.

أما الفصل الثالث، فقد قمت فيه ببحث الأساس الفلسفي الميتافيزيقي للنظرية، حيث بينت ــ خلافاً لما ذهب إليه بعض الباحثين ــ أن آراء هوبز الأخلاقية قد تأثر ت واضحاً بأفكاره الفلسفية الأساسية، وأنها كانت بمثابة امتداد لها. وقد اقتضى ذلك مني أن أثبت أولاً أن تحول اهتمام هوبز نحو الفلسفة، وتبنيه للاتجاه المادي الميكانيكي (بتأثير غاليلو) قد سبق زمنياً مساهماته في مجال (الفلسفة المدنية)، وبالأخص الفلسفة الأخلاقية. وقد تسنى لي إثبات ذلك من خلال تحليل مضمون أولى كتاباته الفلسفية، عقب تبنيه للاتجاه المادي الميكانيكي، واستخلاص الأدلة التي تشير إلى عزمه على توسيع نطاق تصوره المادي الميكانيكي بحيث يشمل الإنسان وسلوكه، وبالتالي صياغة آرائه الأخلاقية في ضوء ذلك التصور.

وبعد أن بينت بأن معظم الأفكار والمفاهيم التي عرضها هوبز في أولى كتاباته قد عاودت الظهور ــ بشكل أكثر تفصيلاً وتوسعاً ــ في مؤلفاته اللاحقة، دون أن يطرأ عليها تغير جوهري، قمت بعرض مركز وسريع للمبادئ والأفكار الأساسي ة لنظام هوبز الفلسفي، وهو في صيغته النهائية، وتتبع تأثيراتها وانعكاساتها على مفاهيمه وتصوراته الأخلاقية، فتناولت أولاً تصوره المادي الميكانيكي للكون وتفسيره لش تى الظواهر الطبيعية على هذا الأساس، ثم محاولته توسيع نطاق ذلك بحيث يشمل عالم الإنسان وأوجه نشاطه، الظاهرية والباطنية، ثم شرعت في استقصاء وتتبع ما ترتب

على ذلك من نتائج انعكست على مفاهيمه وتصوراته الأخلاقية، كتصوره عن الحق الطبيعي، والقانون الطبيعي، والالتزام الأخلاقي، وتصوره عن الدوافع أو البواعث الإنسانية، وأثر ذلك على نظرته إلى أفعال الإنسان، والقيم والمعايير الأخلاقية. ثم عطفت البحث على نتائج تأثير تصوره المادي الميكانيكي على نظرته إلى المجتمع وحياة الإنسان وطبيعة علاقاته مع غيره في ظله.

وبعد أن أبرزت، من خلال الفصلين الثاني والثالث، أبرز الخصائص المميزة للنظرية: الطابع الاستنتاجي لها، والأساس المادي الميكانيكي الذي قامت عليه، صار بإمكاني المضي إلى صلب النظرية. فتناولت في الفصل الرابع بالبحث والتحليل المقومات الأساسية للنظرية. وبغية إبراز الطابع الاستنتاجي للنظرية، ارتأيت تقسيم الفصل إلى قسمين، تناولت في القسم الأول ما اعتبره هوبز المبادئ"، والتي تتمثل أساساً بالانفعالات، ودورها في تحديد طبيعة ووجهة سلوك الإنسان باعتباره كائناً فرداً بحد ذاته أولاً، وباعتباره كائناً يرتبط مع غيره من البشر بعلاقات اجتماعية ثانياً. (فحاولت بناء أو تركيب نظريته في الانفعالات، بدءاً من تصوره عن الخلجات الأولية البسيطة التي تساور الإنسان وصولاً إلى الأشكال المعقدة والمركبة للانفعالات. وعقبت على ذلك باستقصاء المصادر التي استمد منها عناصر ومقومات نظريته في الانفعالات.

ثم تناولت تصور هوبز عن الانسان باعتباره كائناً يرتبط مع غيره من البشر بعلاقات اجتماعية). ودور الانفعالات في تحديد طبيعة هذه العلاقات. واستهل لت ذلك بتحديد مفهوم هوبز عن "القوة" باعتباره ا عاملاً أساسياً تقوم عليه وتتأثر به علاقات أفراد البشر ببعضهم، متناولاً بالتحليل تعريفه لـ "القوة" وأنواعها، وأثرها في سلوك البشر تجاه بعضهم، وأشكالها، ثم انعكاس ذلك على مجمل تصوّر هوبز عن الحياة الاجتماعية.

وبعد أن رسمت صورة واضحة لتصور هوبز عن الطبيعة البشرية، انتقلت ـ في القسم الثاني من الفصل الرابع ـ إلى بحث "الاستنتاجات" التي استنتجها هوبز من ذلك. فبدأت أولاً بتحديد فكرة هوبز عن الحق الطبيعي، مشيراً إلى الدور الي يلعبه في مجمل استنتاجاته، ثم تناولت الشطر الأول من استنتاجاته، والذي يتعلق بالسلوك الذي تصور أنه (يمكن) أن يسلكه البشر في حالة ما إذا انساقوا وراء انفعالاتهم ورغباتهم وشهواتهم، دون رادع من سلطة أو قانون. أي في ما اسماه هوبز بـ "الحالة الطبيعية للبشر"، حيث يهيمن عليهم الخوف، وتتهددهم الأخطار، ولا سيما خطر الموت. وعقبت على ذلك بتحليل تصور هوبز "الافتراضي" هذا، والدور الذي تلعبه الانفعالات خلاله في توجيه سلوك أفراد البشر.

ثم تناولت الشطر الثاني من الاستنتاجات والتي هي ليست إلا استخلاصاً من الاستنتاجات الأولى، مستعرضاً تصور هوبز للسلوك الذي (ينبغي) على أفراد البشر أن يسلكوه، إن هم أرادوا الخلاص من المخاطر التي تتهدهم في "حالة الطبيعة" ومبيناً

الدور الذي يقوم به "العقل"، في تحقيق ذلك، عن طريق إملاء جملة من القوانين التي تكفل لهم، إذا ما التزموا بها العيش معاً بسلام وطمأنينة. وبعد أن استعرضت هذه القوانين قمت بالتعقيب عليها، مبيناً أهميتها عند هوبز، باعتبارها تمثل في نظرة الفلسفة الأخلاقية الحقة.

وبعد الفصل الرابع ختمت البحث بخاتمة اشتملت على تلخيص للموضوع.

أما المصادر التي اعتمدت عليها في إعداد البحث، فإنها تتألف من مجموعتين:

الأولى: المصادر الثانوية، وهذه تشمل:

أ. المقدمات التي كتبت لمختلف طبعات كتاب هوبز "التنين".

ب. دراسات ومقالات تناولت بعض جوانب فلسفة هوبز وبالأخص ـ فلسفته السياسية.

ج. فصول عن هوبز في كتب تاريخ الفلسفة عموماً، والفلسفة الأخلاقية والسياسية بوجه خاص.

د. مصادر أخرى عامة.

وعموماً فإن أكثر ما أفادني من هذه المصادر هو كتاب (بيترز) عن هوبز:

Richard Peters, Hobbes, (Penguin Books, 1956)

وكتاب (واتكنس):

J.W.N.Watkins, Hobbes's System of Ideas, (London, Hutchnson University Libarary, 1974)

وكتاب (ماكفرسون):

C.B.Macppherson, The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Loke, (Oxford, Clarendon Press, 1962)

أما المجموعة الثانية من المصادر فهي: المصادر الأساسية، وهذه تضم مؤلفات هوبز. وقد اعتمدت على نشرة (سير وليم مولزوبرت) لمؤلفات هوبز الكاملة بالانكليزية (1839 ـ 1845)، والتي اعيد طبعها مؤخراً (عام 1966) في ألمانيا:

وقد تناولت اعتمادي على كل واحد من هذه المؤلفات تبعاً للموضوع الذي عالجته في كل فصل. بيد أني في الفصل الرابع ـ بقسميه ـ اعتمدت بشكل رئيسي على كتابه "التنين" (وبشكل ثانوي على كتابه "مبادئ القانون")، وذلك للسببين التاليين:

أولاً: أن كتاب "التنين" يتضمن الصيغة النهائية لآراء هوبز في مجال الفلسفة الأخلاقية، وأن آراءه فيه تبدو على أوضح وأكمل صورها.

ثانياً: أن من المتفق عليه بين معظم الباحثين ـ إن لم يكن كلهم ـ أن هذا الكتاب يمثل أهم كتب هوبز و "رائعته" أو "آيته الكبرى" master picce.

الفصل الأول

حياة هوبز وتطوره الفكري

الفصل الأول
حياة هوبز وتطوره الفكري

الفيلسوف ـ كغيره من رجال الفكر ـ نسيج وحده، كيانه يعتمد على طريقته الخاصة للتجاوب مع ظروف بيئته الاجتماعية والطبيعية. وإذا صدق هذا على رجال الفكر بعامة، فإنه من باب أولى أن يصدق على الفلاسفة ومن بينهم هوبز ولا سيما تلك التي انعكست على آرائه الأخلاقية بشكل من الأشكال.

ولد توماس هوبز في الخامس من نيسان عام 1588، في قرية ويست بورت ـ (West Port) المجاورة لـ (مالميسبوري ـ Malmesbury) في مقاطعة (ولتشاير ـ Wiltshire) [1]. ولقد صادف قبيل ولادته أن كانت الإشاعات تملأ انكلترة منبئة بمقدم سفن الأسطول الاسباني Spanish Arnada وانتهاكها حرمة السواحل البريطانية بقصد احتلالها، الأمر الذي أصاب أمه بالذعر والهلع فولدت طفلها الثاني توماس) قبل الموعد الطبيعي لولادته[2].

وكان والده قسيساً لـ (ويست بورت) و (تشارلتون Charlton) [3] ومع ذلك فانه كان ذا طبع وسلوك سيئين, وتكاد المصادر تجمع على قرن اسمه بخصال ذميمة ,ابرزها الجهل والفظاظة [4] والطيش [5] وسرعة

---

(1) Samuel I Mintz, The Hunting of Leviathan, (Cambridge, University Press, 1962), p.1. W.R. Sorley, A History of British Philosophy to 1900, (Cambridge, University Pess, 1965), p.47. Richard Peters, Hobbes, (Penguin Books, 1956), p.13.

ويذكر (بيترز) ـ في (جلوكيستير شاير ـ Gloucestershire).

(2) Sorley, Op.Cit., P.47. Peters, Op.Cit., p.13.

(3) John Plamenatz, ed. Leviathan, (The Fontana Library Philosophy, 1962) Introd., p.3. Micheal Oakeshott, ed. Leviathan, (Oxford, Basil Blackwell, 1960), Introd., o.vii. A.D. Lindsay, ed. Leviathan, (London, Everyman's Library, 1914)m Introd., p.vii.

(4) George Catlin, The Story of the Political Philosophers (New York, Whittlesey House, 1939), p.227.

(5) Mintz, Op.Cit., p.2.

الغضب[1].وقد بلغ به الطيش والتهور حدا أنه تشاجر في أحد الأيام وأمام باب الكنيسة مع كاهن من قرية مجاورة [2] , واعتدى عليه بالضرب ,فاضطر الى ترك (مالميسبورى) والهرب الى لندن حيث مات في ظروف غامضة [3], تاركا أبناءه الثلاثة في رعاية شقيقه فرانسس هوبز Francis Hobbes[4].

وقد كان من حسن حظ توماس هوبز أن اوكلت الظروف أمر رعايته وتنشئته الى رجل مثل عمه , لأنه على عكس والده غنيا, لا أولاد له, طيب السمعة [5], راجح العقل, وعضوا في المجلس التشريعي لمدينة مالميسبورى (alder man of Malmesburg)[6].

أما والدته فلا نعرف عنها شيئا سوى كونها منحدرة من عائلة تشتغل بالزراعة[7].

عاش هوبز طفولة هادئة في ملاميسبورى , وعندما بلغ الرابعة من عمره التحق بمدرسة كنيسة ويست بورت[8], وبدأ في عامه السادس يتلقى دروسا في اللاتينية والإغريقية[9], والتحق بعد ذلك بعام أو عامين بمدرسة خاصة صغيرة, كان يديرها رجل يوناني يدعى (روبرت لاتيمر Robert Latimer[10],تسنى

(1) Encyclopedia Britannica, (1952), Vol. 10, p.564.

(2) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, (London, George Allen and Unwin Ltd., 1961) p.531.

(3) Peters, OP.Cit., pp.13-14.

(4) Lindsay, OP.Cit., p.vii.

(5) Peters, OP.Cit., p.14.

(6) Sorley, OP.Cit., p.48.

(7) Ibid.

(8) Lindsay, Introd. To Leviathan, p.vii. Peters, OP.Cit., p.14.

(9) Peters, OP.Cit., P.14.

(10) Peters, OP.Cit., P.14. Mintz, OP.Cit., p.2.

وقد أشار منتز مرة إلى أن التحاق هوبز بالمدرسة الخاصة كان في عامه السابع، في حين ذهب بيترز ص14 إلى أن ذلك كان في عامه الثامن.

فيها لهوبز أن يحظى بمعرفة وافية بالكلاسيكيات [1], وأن يطلع على أولى الروافد الفكرية لثقافة. وقد أبدى هوبز تفوقا ملحوظا [2], فأعاره أستاذه قدراً كبيراً من الاهتمام والرعاية، فترسخت في ذهنه دعائم اللغتين اللاتينية والاغريقية [3]، بحيث تمكن وهو في الرابعة عشرة من عمره من ترجمة مسرحية (ميديا – Medea) لـ (يوريبيدس – Euripides) إلى الشعر (العمبقي Imbics) اللاتيني[4].

وفي عام 1603[5] أرسله عمه إلى مودلن هول بجامعة اكسفورد (Magdalen Hall, Oxford) لاتمام دراسته، فمكث فيها خمسة أعوام [6]، وتجتاحها اتجاهات ونزعات متضاربة، فمن ناحية كانت التقاليد البيوريتانية، المتزمتة ضاربة بجذورها في الجامعة، ومن ناحية أخرى كان السكر والعربدة والقمار وغيرها منتشراً فيها إلى حد كبير.

أما من حيث المستوى الدراسي والعلمي فقد كان الفكر الأرسطي مهيمناً على الجامعة، وكان أغلب أساتذتها ذوي نزعة ارسطية [7]، ووصلت مستويات الدراسة فيها إلى أقصى درجات التدهور والانحطاط[8].

وبالرغم مما بذله هوبز من جهود في سبيل إرضاء أساتذته إلا أنه لم يبد إلا قدراً ضئيلاً من الاهتمام بالفلسفة المدرسية التي كانت تدرس في الجامعة [9].

---

(1) Russel, Op.Cit., p.531. Oakeshott, Introd. To Leviathan, p.vii. Sorley, Op.Cit., p.48.
(2) Lindsay, Op.Cit., p.vii.
(3) Mintz, Op.Cit., p.2.
(4) Peters, Op.Cit., p.14.
(5) Lindsay, Op.Cit., p.vii.
(6) Peters, Op.Cit., p.14. Idem, Encyclopedia of Philosophy, 1967, Vol.4, p.30.
(7) Ibid.
(8) Sorley, Op.Cit., p.48.
(9) Mintz, Op.Cit., p.3.

ومع ذلك فإنه تعلم، فيما يبدو، المنطق وطبيعيات أرسطو [1]، (وتذكر بعض المصادر أنه كان يعد نفسه على جانب كبير من المقدرة في الجدل المنطقي) [2] وقد تعلمهما ــ فيما يخبرنا هو[3] ــ ببطء شديد، ثم سرعان ما استغنى عنهما في النهاية.

وحين نال هوبز شهادة البكالوريوس .B.A في الخامس من شباط عام 1608[4] زكاه مدير كليته ليصبح معلماً خاصاً لأكبر أبناء عائلة كافندش [5]. وقد توثقت علاقته بتلك العائلة، وبقي على صلة بها حتى آخر أيام حياته، وإن تخللتها فترات انقطاع قليلة.

وقد كان لعمله لدى هذه العائلة أثر كبير وأهمية عظيمة في تطوره الفكري، فد تهيأت له فرصة التعرف إلى الصفوة من مشاهير رجالات عصره من ذوي الثقافة الرفيعة سواء في السياسة أم الأدب ام العلم. وقد أحاطه آل كافندش بلطفهم وأضفوا طابع الصداقة على علاقاتهم به [6]، وأشركوه في أحاديثهم، فتسنى له الاطلاع على الكثير من المسائل والشؤون التي كانت تتخلل ما كان يصل إلى أسماعه من همسات حول المشكلات التي كانت تتخلل الأوساط السياسية العليا، وما كانت ترسمه هذه الأوساط من خطط وتقوم به من مناورات في هذا الصدد[7].

كما تسنى له الإحاطة بالقضايا الفكرية والأدبية من خلال اشتراكه في الحديث مع تلك الشخصيات؛ بالتحدث مع لورد هيربرت اف تشيربوري Lord

(1) Sorley, Op.Cit., p.48. Oakeshott, Op.Cit., p.vii. Lindsay, Op.Cit., p.vii. Russel, Op.Cit., p.531. Mintz, Op.Cit., p.2.
(2) Lindsay, Op.Cit., p.vii. Peters, Hobbes, p.14.
(3) Mintz, Op.Cit., p.2.
(4) Lindsay, Op.Cit., p.vii.
(5) Mintz, Op.Cit., p.3. Lindsay, Op.Cit., p.vii.
(6) Mintz, Op.Cit., pp.4-5.
(7) T.E. Jessop, Thomas Hobbes, (Writers and Their Work Series), 1961, p.10.

Herbert of Cherbuy في شؤون الفلسفة وقضاياها ومع لوكيوس كاري، لورد فولكلاند Lucius Cary, Lord Falkland فيما يتصل بالمذهب الأرميني Arminianism[1]، ومع بن جونسون Ben Jonson في قضايا الشعر والأدب[2].

ولعل مما يعد أكثر أهمية في هذا المجال المناخ العقلي الملائم والذي كان يسود ويلبيك آبي Welbeck Abbey مقر آل كافندش، حيث كان كلاً من (وليام كافندش William Cavendish، ايرل نيوكاسل Earl of New Castel، وشقيقه "تشارلس كافندش Charles Cavendish" عالم الرياضيات الموهوب، وحولهما نخبة من الفلاسفة الطبيعيين والمهتمين بالعلم، يعملان على إرساء أولى دعائم العلم الحديث[3].

ومن جانب آخر فإن وجود مكتبة عامرة تحت تصرف هوبز أتاح له فرصة مطالعة المئات من القصص والمسرحيات، وكذلك إغناء معرفته بالشعراء والمؤرخين الكلاسيكيين. وفي عام 1610[4] تهيأت لهوبز (علاوة على ما سبق ذكره من الفرص التي أتاحتها له خدمته لآل كافندش) فرصة السفر إلى أوروبا برفقة تلميذه، حيث زارا فرنسا وإيطاليا وألمانيا [5]، وقاما أثناء سفرهما بدراسة اللغات الأجنبية، وخاصة الفرنسية والإيطالية[6].

---

(1) المذهب الأرميني. مذهب ديني ينسب إلى أرمينيوس (1560 – 1609)، وهو لاهوتي هولندي بروتستاني، انتقد تعاليم كالفن John Clavin 1509 – 1564 (وبخاصة في مسألة القضاء والقدر) وقال بإمكانية الخلاص لجميع البشر.

(2) Mintz, Op.Cit., p.4.

(3) Robert Hugh Kargon, Atomism in England from Hariot to Newton, (Oxford, Clarendon Press, 1966), pp. 2-40. pp.54 – ff. pp.63, 68, 73.

(4) Mintz, Op.Cit., p.5. Sorley, Op.Cit., p.48. Jessop, Op.Cit., p.10. Oakeshott, Op.Cit., p.vii. Peters, Op.Cit., p.15.

(5) ينفرد (سورلي) بذكر أنهما قد زارا خلال سفرهما ألمانيا.
Sorley, Op.Cit., p.48.

(6) Sorley, Op.Cit., p.48. Mintz, OP.Cit., p.5.

ويمكننا ربط تطوير هوبز الفكري بزياراته التي قام بها إلى القارة الأوروبية قبل اضطراره إلى الذهاب إلى باريس واختياره إياها منفى له[1]، فلقد أمضى في أوروبا قرابة سبعة عشر عاماً، (ولا ضير من عدّ نفيه الاختياري زيارة سيما وأنها كانت الأطول والأكثر أهمية)، وقد أسهمت هذه الزيارات إلى حد كبير في توسيع مداركه وآفاقه وتطوير تفكيره ومن ثم بلورة اتجاهه الفلسفي وذلك من خلال ما اكسبته إياه من خبرات وتجارب وفرص الاطلاع[2].

ولعل انفتاح هوبز على معالم الحياة الفكرية في القارة الأوروبية كان من أهم ما أتاحته له زيارته الأولى[3]، كما أنها أتاحت له أن يشهد ما آل إليه الفكر الأرسطي ـ الذي ترعرع في ظله، والذي كان لا يزال يحظى في انكلتره بقدر كبير من الاعتبار والاهتمام ـ من انحطاط وهمود[4].

واتسمت الحقبة التي أعقبت عودته من رحلته الأولى بأمرين يستدعي كل منهما بعض التوقف، أولهما: صلته بـ (فرانسس بيكون)، وثانيهما: انصرافه نحو دراسة الكلاسيكيات وبالأخص الأدب والتاريخ الكلاسيكيين ويبدو لي أن الثاني أكثر مدعاة لاهتمامنا، لما يمكن أن يثيره من تساؤل عما إذا كان ذا صلة برحلته إلى القارة الأوروبية، وناجماً عن تأثيرها أم لا.

يجدر بنا أن نقول في مستهل مناقشتنا لهذه المسألة أن ما يرد في المصادر من إشارات في هذا الصدد يتسم بشيء من الإبهام، ويبعث على الحيرة، فأغلب المصادر ـ باستثناء كتاب منتز ـ تميل إلى الإيحاء بأن انصراف هوبز نحو دراسة الكلاسيكيات يرجع إلى تأثير زيارته الأولى للقارة الأوروبية[5].

---

(1) Peters, Hobbes, p.15.

(2) Jessop, Op.Cit., p.10.

(3) Oakeshott, Op.Cit., p.vii. Catlin, Op.Cit., p.227.

(4) Jessop, Op.Cit., p.10.

(5) Peters, Hobbes, p.15. Plamenatz, Op.Cit., p.3. Sorley, Op.Cit., p.48. Jessop, Op.Cit., p.10. Oakeshott, Op.Cit., p.vii.

الواقع أن دراسة التراث الكلاسيكي لم تكن أمراً غريباً عن هوبز، بل على العكس كانت تحظى باهتمامه منذ نعومة أظفاره، ولم ينقطع عنها إلى ما بعد التحاقه في خدمةآل كافندش، إن لم يكن اهتمامه بها قد تضاعف نتيجة لما وجده في مكتبة سيده العامرة من كتب ومؤلفات في شتى جوانب الثقافة الكلاسيكية، ولذا فإنني أميل إلى الاتفاق مع رأي (منتز) [1] من أن هوبز، عقب عودته من سفره، قد "واصل" قراءاته لمؤلفات المؤرخين الكلاسيكيين، وإن ذلك كان امتداداً لاهتمامه السابق بها، ولم يكن انعكاساً لتأثير زيارته لأوروبا، على نحو ما توحي به المصادر الأخرى ـ وإن كان من المحتمل أنه أظهر في هذه الفترة اهتماماً أكبر بالأدب والتاريخ الكلاسيكيين.

ولكن ما الذي حمل هوبز على الاستمرار في دراسة الكلاسيكيات؟ وما كانت غايته منها بعد أن تسنى له الاطلاع على انجازات غاليلو Galileo كبلر Kipler[2]، والتصرف على الاتجاه الجديد الذي كانا يبشران به؟

يمكننا القول ان اطلاع هوبز على انجازات (غاليلو) و (كبلر) قد أظهر له حقيقة ما انتهى إليه الاتجاه الارسطي والفكر المدرسي في أوروبا من همود وانحسار، فتأكد لديه عقمه وعدم جدواه، بيد أنه (اعني هوبز) لم يكن قد وقع بعد على البديل الذي يمكن أن يحل محل ذلك الاتجاه، فهو لم يكن قد تأثر بعد بالاتجاه الجديد الذي كان غاليلو وكبلر يدعوان إليه، تأثراً عميقاً إلى حد يجعله يتبنّاه ويندرج في عداد الداعين إليه.

ان تأثير الاتجاه الجديد عليه إنما اقتصر على تنبيهه وتأكيده حقيقة الهمود الفكري الذي كان يعم الأوساط المتعلمة والمؤسسات الثقافية والعلمية في وطنه. ومن هنا جاز لنا أن نعتبر الفترة التي أعقبت عودته من الرحلة فترة اختمار،

(1) Mintz, Op.Cit., p.5.
(2) Russell, Op.Cit., p.531.

وبحث وسعي متصلين [1] في دراسة الكلاسيكيات. وكان مما ساعده على ذلك الظروف التي تهيأت له بحكم عمله لدى آل كافندش، فلقد كان لديه متسع من الوقت للمطالعة والتأمل والتفكير[2]، وتحت تصرفه مكتبة تحفل بكل ما يحتاج إليه، إلى جانب إمكانية الاستفادة من اتصاله بتلك النخبة البارزة من رسالات المجتمع والعلم والأدب، التي كانت تتردد ائماً على ديوان أو منتدى سيده[3]. وقد استغرق عكوفه هذا على دراسة الكلاسيكيات قرابة خمسة عشر عاماً، وصفها في سيرته الذاتية بأنها كانت أسعد فترات حياته، طالع خلالها مؤلفات العديد من الشعراء والمؤرخين الكلاسيكيين، سواء من الاغريق أو من اللاتين[4].

وقد تمخضت مطالعاته ودراساته تلك عن ترجمته لمؤلف "ثيوسيديديس ـ Thucydides عن "الحرب البيلوبونيوزية" Peloponnesian War، التي صدرت في عام (1628)، وإن كانت قد أنجزت قبل ذلك بعدة أعوام[5].

ولهذه الترجمة، والمقدمة التي صدّرها بها، مغزى بالنسبة لاتجاه تفكيره، إذ هما تعكسان لنا جملة من الأمور من شأنها أن تعيننا على فهم الخلفية الفكرية التي كانت تستند إليها آراؤه آنذاك، وتوضحان لنا حقيقة موقفه تجاه الأحداث الدائرة في بلاده. إن الترجمة تعكس لنا، قبل كل شيء، إعجاب هوبز الشديد بـ "ثيوسيديديس"، وبالتالي تأثره به[6]. كما أن المقدمة التي كتبها هوبز في مستهل الترجمة، تكشف لنا ما كان عليه تفكير هوبز السياسي آنذاك، وتظهر بوضوح الجانب السياسي الذي بدأ ينحاز إليه، من خلال التوكيد الذي أولاه على تفضيل المؤرخين لنظام الحكم الملكي [7]. وأخيراً فإن نشر الترجمة, في ذلك الحين,

(1) Oakeshott, Op.Cit., p.vii.
(2) Sorley, Op.Cit., p.48.
(3) Peters, Hobbes, p.15.
(4) Sorley, Op.Cit., p.48. Peters, Hobbes, p.19.
(5) Sorley, Op.Cit., p.48. Lindsay, Op.Cit., p.vii.
(6) Thomas Hobbes, English Works, VIII, p.iii.
(7) Thomas Hobbes, English Works, VIII, P.xvii.

يعكس لنا موقف هوبز من الواقع السياسي القائم آنذاك في بلاده, سواء فيما يتعلق بطبيعة الحكم أو اتجاه سير الأحداث, فقد شهد العالم الذي نشر فيه هوبز ترجمته هذه أحداثاً عديدة، يحتمل أن تكون قد حفزت هوبز على القيام بمبادرته هذه. فقد كان الملك "تشارلس الأول" Charles I على خلاف مع البرلمان [(1)]، كما أن الانتخابات التي جرت في ذلك العام كانت قد أسفرت عن فوز معارضي الملك بأغلبية ساحقة، كما قام "سير ادوارد كوك" Sir Edward Coke بتقديم "عريضة الحقوق"، كي ينال من الملك إقراراً بضمان الاحترام التام لحقوق الشعب وحرياتهم [(2)]. واجمالاً، كانت الأحداث تشير إلى ارتفاع تيار المد الديمقراطي "بصورة تنذر بالسوء" ـ على حد تعبير بيترز [(3)]ـ وبالتالي كان من الطبيعي أن يبادر مؤيد للنظام الملكي كهوبز إلى تحذير مواطنيه من مغبة الكارثة التي انتهى إليها الاثينيون، في ظل ظروف مماثلة تقريباً.

هذا فيما يتعلق بدراسته للكلاسيكيات، أما فيما يتعلق بصلته بـ (فرانسس بيكن) فقد نشأت في وقت سابق على نشره لترجمة مؤلف (ثيوسيديديس)، وعن طريق حلقة (كافندش). وقد عمل هوبز، لفترة قصيرة كسكرتير لـ (بيكن) [(4)]، ويرجع أن ذلك كان في الفترة ما بين عامي (1621 – 1626) [(5)]، حين كان (بيكن) قد أعفي من المنصب الذي كان يشغله كرئيس لمجلس اللوردات Lord Chancello [(6)]، وصار يعيش في عزلة من الناس، منقطعاً للكتابة ومتابعة اهتماماته العلمية على نطاق ضيق[(7)].

وكل ما يعرف عن صلة هوبز بـ (بيكن) لا يتعدى إشارات ورو ايات

---

(1) Peters, Op. Cit. p.20.
(2) Peters, Op. Cit., p.20. Plamentz, Op. Cit., p.3.
(3) Peters, Op. Cit., p.20.
(4) Lindsay, Op. Cit., p.vii. Mintz, Op. Cit., p.6.
(5) Sorley, Op. Cit., p.48. Peters, Op. Cit., pp. 6 – 15.
(6) Mintz, Op. Cit.,p.6.
(7) Peters, Op. Cit., p.16.

مقتضبة، أوردها (اوبرى) ـ كاتب سيرة هوبز، كقوله بان (بيكن) كان يحب التحدث مع هوبز، وأن هوبز قد ساعده في ترجمة العديد من مقالاته إلى اللاتينية. وأنه (هوبز) كان يحمل معه، أثناء مرافقته لـ (بيكن)، قلماً وورقاً، لتدوين أية فكرة فلسفية قد تخطر على بال سيده، وأن الأخير كان يردد دائماً أنه يفضل أن يتولى هوبز دون غيره تدوين أفكاره لانه يفهم ما يملي عليه[1].

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين قد تحدثوا عن احتمال أن يكون هوبز قد تأثر بـ (بيكن) [2]، إلا أنه يمكن القول ـ استناداً إلى ما نعرفه عن فلسفة هوبز وكتاباته التي اعقبت صلته بـ (بيكن) ـ ان هوبز لا يمكن أن يعد بأية حال "بيكوني" النزعة أو متأثراً في أي من جوانب فلسفته بـ (بيكن) [3].

وفي عام 1628 مني هوبز بوفاة سيده وتلميذه السابق (ايرل) ديفونشاير الثاني[4]، وكان ابنه ووريثه صبياً في الحادية عشر من عمره، ولم تكن ارملته في حاجة إلى سكرتير، فبا درت إلى الاستغناء عن خدمات هوبز اقتصاداً في النفقات [5]، مما اضطر هوبز إلى العمل لدى (سير جيرفاس كلنتون Sir Gervas Clinton)، معلماً أو مرافقاً لابنه[6]. وقد قام هوبز برفقة تلميذه الجديد عام (1629) برحلته الثانية إلى القارة الأوروبية التي شملت كلاً من فرنسا

(1) Sorly, Op. Cit., pp. 9-48. Peters, Op. Cit., p.15. Mintz, Op. Cit p.6. Jessop, Op. Cit., p.7.

(2) Peters, Op. Cut., pp. 9-16.

(3) راجع ما يقوله في تأكيد ذلك، كل من:
Sorley, Op.Cit., p.49. Basil Willey, the English Moralists, (London, Chatto and Windus, 1964), p.149. Jossop,Op.Cit., p.7.

(4) Peters, Op.Cit., p.21. Lindsay, Op.Cit., p.vii. Sorley, Op.Cit., p.49. intz, Op.Cit., p.6.

(5) Sorly, Op.Cit., p.49. Peters, Op.Cit., p.21.

(6) Frederick Copleston, A History of Philosophy, (6 Vol., London, Burns and Oates Ltd., 1961), Vol. V, p.1. Oakeshott, Op.Cit., p.vii. Lindsay, Op.Cit., p.vii. Mintz, Op.Cit., p.6. Plamenatz, Op.Cit., p.3.

وسويسرا[1].

وتمثل هذه الرحلة انعطافاً حاسماً ومهماً في تطور هوبز الفكري، فقد كانت الأحداث التي صا دفته أثناءها السبب الرئيسي لتحول اهتمامه من دراسة الكلاسيكيات (الأدب والتاريخ، خاصة) إلى الفلسفة والعلم [2]. ويتمثل الحدث الأول في اطلاعه، صدفة، أثناء وجوده في إحدى المكتبات الخاصة في (جنيف Geneva، على نسخة من كتاب "الأصول" Elements لـ "أوقليدس" Euclids. فقد ألهبت الطريقة الاستنتاجية، التي عرض بها (أوقليدس) أفكاره في هذا الكتاب، خيال ه وبز وأثارت إعجابه الشديد، وولدت لديه الرغبة في تعميم تطبيقها على شتى مجالات المعرفة[3]، لا سيما المجالات التي تتركز فيها اهتمامات غالبية أفراد البشر وتكثر فيها، بالتالي، أسباب الخلاف والشقاق بينهم.

أما الحدث الثاني، الذي صادفه أثناء رحلته هذه ـ والذي يؤكد (لندسي) [4] أنه كان في حوالي الفترة ذاتها ـ فيتمثل في أنه، بينما كان يشهد لقاء بين مجموعة من العلماء، كانوا يتناقشون في موضوع سبب الاحساس" The Cause of Sensation، تساءل أحدهم، عرضاً، عن ماهية الإحساس. ودهش هوبز حين وجد أنه لم يكن في وسع أي من الحاضرين الإجابة عن هذا السؤال، الأمر الذي

---

(1) Peters, Op.Cit., p.21. Plamenatz, Op.Cit., p.3. Jossop, Op.Cit., p.10. Sorley, Op.Cit.,

ـ / وتجدر الإشارة غلى انه على الرغم من أن غالبية المصادر تتفق على أن رحلته الثانية هذه بدأت عام (1629)، وأن عودته منها كانت في عام (1630) أو (1631)، إلا أن ما تورده المصادر عن الفترة التي أمضاها هوبز مع تلميذه الجديد يتسم بالتضارب والغموض، فيذهب لندسي (ص vii) إلى أن هوبز قد لازمه مدة ثمانية عشر شهراً، في حين أن = =اواكشوت (ص vii) يذهب إلى أنه "قد ظل معه مدة ثلاثة أعوام، أمضى عامين منها في القارة الأوروبية".

(2) Peters, Encyclopedia of Philosopy, Vol.4, p.31. Lindsay, Op.Cit., p.vii.

(3) Jossop, Op. Cit., pp. 10-11. Peters, Hobbes, p.21. Mintz, Op.Cit., pp.6-7. Sorley, Op.Cit., p.54.

(4) Linsay, Op.Cit., p.viii.

أثار اهتمامه، وشغل تفكيره، منذ ذلك الحين، بمشكلة سبب الإحساس وطبيعته[1].

ويبدو أن هذين الحدثين كانا كافيين لقدح زناد فكر وانهاء حالة البحث لديه، إذ سرعان ما انعكس تأثيرهما فيه في أول أعماله الفلسفية، والذي كان عبارة عن رسالة قصيرة، عرفت فيما بعد باسم "رسالة قصيرة في المبادئ الأولى"[2] ـ A Short Tact on First Principles ـ، حاول فيها تفسير سبب حدوث الإحساس بواسطة الحركة، مستخدماً المنهج الأوقليدي في عرض الموضوع.

وفي عام (1631) استدعي هوبز من باريس ليتولى مهمة تعليم ايرل ديفانشاير الثالث، الذي كان عند ذاك قد بلغ الرابعة عشرة من عمره[3]. ولكن لم تمض سوى ثلاثة أعوام حتى عاد هوبز إلى باريس مرة أخرى (عام 1634)، برفقة تلميذه الجديد.

وقد تعرف هوبز أثناء رحلته الثالثة هذه على (مارن ميوسين Marin Mersenne، الراهب الفونسكاني، الذي كان صديقاً لـ (ديكارت) Descartes، و(جاسندي) Gassendi[4]، وعن طريقة تعرف هوبز على مشاهير علماء العصر، الذين كانوا يجتمعون عادة في صومعته للتداول في شتى المسائل والمواضيع[5]. وفي عام (1636) قام برحلة إلى إيطاليا، لزيارة (غاليلو) Galileo فالتقى به في (فلورنسا) Florence[6].

---

(1) Peters, Hobbes, p.23.

(2) يختلف الباحثون حول التاريخ الديق لكتابة هذه الرسال، ولكن من الثابت أنها قد كتبت في الفتر ما بين عامي (1630 ـ 1637).
أنظر:
Peters, Hobbes, pp. 3-22. Plamenatz, Op.Cit.,p.3. Sorley, Op.Cit., p.50.
وانظر أيضاً الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص91.

(3) Lindsay, Op.Cit., p.viii.

(4) Mintz, Op.Cit., p.8. Lindsay, Op.Cit., p.viii. Sorley, Op.Cit., p.50. Peters, Hobbes, p.22.

(5) Mintz, Op.Cit., p.9.

(6) Sorley, Op.Cit., p.50. Lindsay, Op.Cit., p.viii.

لا شك، أن تحمل هوبز مشاق السفر إلى ايطاليا من أجل مقابلة (غاليلو)، واعترافه المستمر، منذ ذلك الحين، بعظمة وأهمية الانجازات التي حققها (غاليلو) في مجال الفلسفة الطبيعية [(1)]، يعد دليلاً كافياً على إعجابه الشديد، وبالتالي تأثره، بـ (غاليلو). ويمكن أن نلمس ذلك بوضوح في تزايد اهتمام هوبز، في هذه الفترة[(2)]، بالفلسفة الطبيعية، وبصورة خاصة، بـ "علم الحركة"، الذي اعتبره "المدخل gate إلى الفسلفة الطبيعية "والذي" كان غاليلو أول من فتحه لنا" [(3)]. وتشير الدلائل إلى أن هوبز كان، طيلة رحلته الثالثة، يواصل التفكير في موضوع "الحركة" [(4)]. وخاصة أنواع الحركات الناجمة عن الإحساس والتفكير والتخيل، وغير ذلك من العفاليات الجسمية. وقد انتهى به التفكير في ذلك إلى الاعتقاد بأن "الحركة" هي أساس وسبب حدوث كل شيء في الكون[(5)]. وتكشف لنا هذه النتيجة (التي كان لقانون التصور الذاتي، Law of Intertia لغاليلو، تأثير كبير في توصل هوبز إليها) [(6)]، والشوط الذي قطعه هوبز في تجاوبه مع آراء (غاليلو) وتبنيه لها، فهو لم يقف عند حد اعتبار "الحركة" مفهوماً أساسياً، أو مبدأً تفسيرياً، يمكن بواسطته تفسير سائر ظواهر العالم المادي، بل اعتقد أنه يمكن بواسطتها تفسير سلوك الإنسان وحركة المجتمع أيضاً[(7)]. وكان مما حفزه على تحقيق ذلك، إيمانه بإمكانية تعميم تطبيق المنهج الأوقليدي على سائر مجالات المعرفة. أي، بعبارة أخرى، أنه قد استند

= / ويذكر (منتز) أن هوبز التقى بغاليلو في 0بيزا). =
=انظر: Mintz, Op.Cit., p.8.

(1) انظر مثلاً، ما يقوله هوبز عن غاليلو، في مستهل كتابه (في الجسم).
Hobbs, Englisg Works, I, p.viii.

(2) Jossop, Op. Cit., p.11. Plamenatz, Op.Cit., p.5.

(3) Hobbes, E.W., I, p.viii.

(4) Mintz, Op.Cit., p.8. Sorley, Op.Cit., p.50. Peters, Hobbes, p.23.

(5) Peters, Hobbes, p.23.

(6) Irbid., p.25.

(7) Sorley, OP.Cit., P.50. Peters, Hobbes, p.26.

في تصوره هذا إلى عاملين:

1. قانون القصور الذاتي.
2. منهج أوقليدس.

فاعتقد بإمكانية استنتاج النتائج التي تلزم عن قانون القصور الذاتي لا بالنسبة لحركة الأجسام المادية وحسب، بل بالنسبة لسلوك الإنسان وحركة المجتمع أيضاً.

واستناداً لذلك، يمكن القول بأن ما تمخضت عنها رحلته الثالثة هذه من نتائج قد جاءت مكملة لنتائج رحلته السابقة، فإذا كانت رحلته السابقة قد أدت إلى تحول اهتمامه نحو الفلسفة، فإن زيارته الثالثة هذه قد رسخت مكانته كفيلسوف(1).

في عام (1637) عاد هوبز إلى انكلترة، وقد اختمرت في ذهنه فكرة صياغة نظام فلسفي متكامل. وكان يعتزم وضعه في ثلاثة أجزاء أو أقسام، ويعالج فيه ـ بالترتيب ـ كل ما يتصل بالجسم المادي، والجسم الإنساني، والجسم المصطنع المركب من اجتماع أفراد البشر ـ الدولة. فعكف في (ويلبيك آبي) على إعداد القسم الأول. وكانت ثمرة جهوده في هذا الصدد، ثلاث مخطوطات، لم يقدر لها أن تنشر في حياته، غير أنها تؤلف مجتمعة ـ مخططاً تمهيدياً لكتابه (في الجسم) De Corpore، الذي نشر عام (1655) (2).

غير أن اهتمامات هوبز السياسية سرعان ما فرضت نفسها عليه واستقطبت اهتمامه، الأمر الي حتم عليه إرجاء تنفيذ مخططه لبناء نظامه الفلسفي كي يكرس جهوده لمعالجة الأوضاع التي كانت تشهدها بلاده حينئذ. وقد أسفرت جهوده هذه عن نشر كتابه (مبادئ القانون الطبيعي والسياسي

---

(1) قارن:

Jessop, Op.Cit., p.11. Plamenatz, Op.Cit., p.3.

(2) Mintz, Op.Cit., p.9.

(The Elements of Law, Natural and Politic [1] في عام (1640)، أثناء دورة البرلمان. وقد وزع هذا الكتاب، في حينه، في شكله المخطوط[2]، ولم يطبع إلا بعد مضي عشرة أعوام (1650) في جزأين منفصلين[3]. حيث صدرت الفصول الثلاثة عشر الأولى منه تحت عنوان (الطبييعة الإنسانية Human Nature) [4]، أو (المبادئ الأساسية للسياسة The Fundamental Elements of Policy) [5]، وصدرت الفصول الباقية منه في شكل كتاب مستقل تحت عنوان (الهيئة السياسية De Corpore Politico) [6]. ولم يظهر الكتاب كعمل متكامل قائم بذاته حتى عام 1899 حين تولى نشره ثونييس (Tonnies) [7].

ويمثل الكتاب مخططاً لنظرته الجديدة [8]، ومحاولة منسقة Systematic لاستخدام طريقته الهندسية، وعلم النفس الميكانيكي Mechanical Psychology في عرض الحقائق الكامنة وراء الخلافات الناشبة آنذاك[9].

ويذكر هوبز في اهدائه للكتاب[10] أن هدفه هو وضع مبدأ العدل والسياسة بوجه عام على قواعد الفكر المعصومة من الخطأ على غرار الرياضيات، فأثبت في الكتاب الحاجة إلى سيادة غير منقسمة، وبأن القوة والحق مرتبطان بشكل لا ينفصم عن السلطة التي تتمثل في نهاية الأمر بالملك.

---

(1) Copleston, Op.Cit., p.2. Sorley, Op.Cit., p.51.

(2) Peters, Hobbes, p.27. Mintz, Op.Cit., p.9. Plamenatz, Op.Cit., p.4.

(3) Peters, Hobbes, p.27. Copleston, Op.Cit., p.2. Mintz, Op.Cit., p.9.

(4) Sorley, Op.Cit., p.51.

(5) Mintz, Op.Cit., p.9. Copleston, Op.Cit., p.2.

(6) Sorley, Op.Cit., p.51. Peters, Hobbes, p.27. Copleston, Op.Cit., p.2. Mintz, Op.Cit., p.9.

(7) Copleston, Op.Cit., p.2. Sorley, Op. Cit., p.51.

(8) Sorley, Op.Cit., p.51.

(9) Peters, Ency. Of Philos., Vol.4, p.31.

(10) Hobbes, E.W., IV, Epis. Ded., p.xi.

وكان هوبز يأمل في أن تتمكن هذه الأبحاث الفلسفية والمجردة نسبياً من خفيف حدة الأهواء السياسية والدينية التي كانت على أشدها حينذاك، غير أن ميوله الملكية لم تتمكن من تهدئة البرلمان والحيلولة دون استيلائه الوشيك على السلطة[1]. فبعد مضي ستة أشهر على ذلك بدأ يشعر أن البرلمان يبدي استياءه إزاء كتابه[2] خاصة بعد أن اتهم البرلمان (توماس وينتوورث، ايرل سترافورد ـ Thomas Wentworth, Earl of Strafford) [3] وأصدر أمر باعتقال (ماينويرينك ـ Mainwaring) لدعوته إلى الاستبداد [4]، فظن هوبز أن دوره آت لا محالة، وأن من الحكمة مغادرة البلاد بالرغم من أن البرلمان لم يقم بأي إجراء ضده [5]، فلاذ بالفرار إلى فرنسا، وافتخر فيما بعد بأنه كان ـ "أول الهاربين"[6]، وقد مكث هناك أحد عشر عاماً أمضى الشطر الأعظم منها في باريس[7].

وقد حفلت حياته في باريس بمختلف أوجه النشاط. فد كان، منذ البداية على اتصال دائم بـ (ميرسين)، وبمجموعة لامعة من رجال العلم ممن التفوا حوله ودأبوا على التردد على ديره[8].

وفضلاً عن ذلك فإنه يظل يتابع اهتماماته السياسية وكانت حصيلة ذلك اثنان من أهم وأشهر كتبه هما (في الموطن ـ De Cive) و (التنين ـ Leviathan) [9] إلى جانب عدد من الأمور العرضية والمناقشات والمساجلات

---

(1) Mintz, Op.Cit., pp. 9-10.
(2) Mintz, Op.Cit., p.10. Plamenatz, Op.Cit., p.2.
(3) Peters, Hobbes, p.27. Idem, Ency. Of Philos., Vol.4, p.31.
(4) Lindsay, Op.Cit., p.viii.
(5) Mintz, Op.Cit., p.10.
(6) Jessop, Op.Cit., p.11. Peters, Hobbes, p.27.
(7) Sorley, Op.Cit., p.51. Peters, Ency. Of Philos., Vol.4, p.31. Jessop, Op.Cit., p.11.
(8) Sorley, Op.Cit., p.51.
(9) Lindsay, Op.Cit., p.viii.

التي اشترك فيها مع بعض مفكري عصره.

وبعد وصوله باريس بفترة قصيرة جرت بينه وبين (ديكارت) مساجلة فكرية، قدر لها أن تتحول بعدئذ إلى نزاع أثار سخط كلا الطرفين، حيث كان (ميرسين) يقوم آنذاك بجمع آراء واعتراضات العلماء والمختصين بشأن كتاب (ديكارت) الوشيك الصدور وهو "تأملات في الفلسفة الأولى (Meditation de la Prima a Philosophia)[1] فطلب إلى هوبز أيضاً تسجيل بعض الاعتراضات التي يراها بشأن الكتاب، واستجاب هوبز بسرور لهذا التكليف[2]، وكتب تحت اسم مستعار "انجليزي مجهول an anonymous Englishan "ستة عشر اعتراضاً[3] ارسلت إلى ديكارت الذي كان يقيم آنذاك في هولانداكي يتولى بدوره الرد عليها[4].

وكان من الممكن أن تمضي المساجلة بينهما على الوتير والنهج ذاتهما لو أن هوبز لم يزدها حدة، إذ بعث، إلى جانب اعتراضاته اللاحقة، بمقالة في البصريات كانت نقداً لمقالة ديكارت عن انكسار الضوء Dioptric[5] الأمر الذي أحال نقاشهما إلى ن زال حول أي من الاثنين كان الأسبق إلى القول بان الألوان ليست صفات كامنة في الأشياء بل هي وظائف للعقل[6]، فما كان من

---

(1) Sorley, Op.Cit., p. 52.

(2) يبدو أن هوبز كان مطلعاً من قبل على فلسفة ديكارت حيث يشير (كوبلستون) إلى أنه قد تسنى لهوبز خلال زيارته الثالثة للقارة الأوروبية الاطلاع على الفلسفة الديكارتية. كما يشير (منتز) إلى أن هوبز قد تلقى في عام 1637 من السير كينيلم دجبي Kenelm Digby نسخة من كتاب ديكارت (مقال في المنهج).

راجع: Copleston, Op.Cit., p.1. Mintz, Op.Cit., p.10.

(3) Peters, Hobbes, p.28.

(4) ظهرت اعتراضات هوبز مع رود ديكارت عليها بعدئذ عند نشر الكتاب على أنها المجموعة الثالثة من الاعتراضات. راجع:

Sorley, OP.Cit., p.52.

(5) Peters, Hobbes, p.28.

(6) Mintz, Op.Cit., p.10.

ديكارت إلا أن اتهم (الانكليزي المجهول) بالانتحال [1]. أما هوبز فقد رد على التهمة بأسلوب متزن مشيراً إلى أنه قد سبق له أن اعلن وجهة نظره القائلة بذاتية الصفات الثانوية إلى كل من (نيوكاسل وتشارلس كافندش) قبل عام 1630[2].

والطريف أن ديكارت لم يكتشف أن كلا ناقديه، في الاعتراضات على كتاب التأملات، وفي نقد مقالته في انكسار الضوء إنما هما في الواقع شخص واحد[3]. ولقد قدر لهوبز بعدئذ أن يلتقي بديكارت في باريس عام 1648 ويتناقش معه في مسألة سبب الصلابة ـ Cause of Hardness غير أنهما لم يتفقا في الرأي ازاءها. ويشير (بيترز) [4] إلا أن لقاءهما كان ودياً، وينقل عن (اوبرى) كاتب سيرة هوبز، قوله أن هوبز كان، في الأعوام التي تلت ذلك، يتحدث عن ديكارت بشكل مرض، وأنه كان يعتقد بأن ديكارت لو كرس نفسه لدراسة الهندسة لغدا من أعظم علماء الهندسة في العالم، وأن ذهنه ليس مهيئاً للتفلسف[5].

وكانت أبرز مآخذ هوبز على ديكارت ـ فيما يقول بيترز ـ تدور حول آرائه اللاهوتية، وقد أخذ هوبز على ديكارت أشد ما أخذ قوله بـ (تحول خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه إرضاء للجزويت Jesuits.

أما ديكارت فقد نظر إلى هوبز بشيء من السخرية لأنه وجد براهينه مفتقرة إلى الدقة. إلا أنه اعترف ـ بعد أن نشر هوبز كتابه (في المواطن) De

(1) Peters, Hobbes, p.28. Mintz, Op.Cit., p.10.

(2) Ibid.

غير أن منتز ذهب في تعقيبه على الموضوع غلى نفي احتمال كون هوبز أو ديكارت أول القائلين بمبدأ ذاتية الصفات الثانوية، وهو بدلاً من ذلك ينسب أولوية القول بهذا المبدأ إلى غاليلو في كتابه II Saggiatore الي نشر عام 1623 غير أن ما اتصف به كلاهما ـ على حد تعبير منتز ـ من غرور حان دور اعترافهما بهذا الدين.

(3) Sorley, Op. Cit., p.52.

(4) Peters, Hobbes, p.28.

(5) Ibid.

Cive – بسعة معرفته في ميدان علم الأخلاق، رغم أنه وجد أن وصف هوبز للطبيعة الإنسانية ينطوي على الخبث وسوء النية [1]. وعلى العموم فقد ظل كل منهما ينظر إلى اعمال الآخر بمنتهى التحفظ والفتور[2].

وعلى الرغم من أن الباحثين متفقون على أن أوجه الاختلاف بينهما أعمق وأوسع من أن تحصر في النقاط التي تناقشا حولها إلا أنهم ينحون مناحي شتى في تحديد وشرح طبيعة تلك الاختلافات[3].

واعتقد أن رأي بيترز هو الأرجح والأقرب إلى الواقع، فقد ذكر [4] – استناداً إلى رأي براندت Brandt – أن السبب الرئيس للخصومة بين هوبز وديكارت يكمن في أنهما قد توصلا كل على حدة إلى مبدئين كانا يعدان أساسين بالنسبة إلى النظرة الميكانيكية للطبيعة. وهذان المبدآن هما (الوسط المتخيل بين الأجسام غير المتماسة an imagined medium between non – contiguous bodies – و (ذاتية الصفات الحسية the Subjectivity of sense – qualities). وأضاف بيترز إلى ذلك جملة اعتبارات كانت عاملاً مشتركاً بينهما فزادت تنافرهما، فقد كانت مسألة الريادة والأولوية ذات أهمية كبيرة بالنسبة إليهما، خاصة أنهما كانا يعدان نفسيهما مؤسسين للفلسفة الجديدة. الأمر الذي حدا بكل منهما في نهاية الأمر إلى أن يتمسك بآرائه ويتعافى عما يدين به من فضل للآخرين الذين لولا جهودهم الفكرية لما قدر لافكارهما أن تلد قط.

كان هوبز، عند قدومه إلى باريس، ينوي التفرغ تماماً لتنفيذ مخططه لبناء نظامه الفلسفي، وتناول كل المسائل المتعلقة بالطبيعة والإنسان والمواطن

(1) Ibid.
(2) Mintz, Op.Cit., p.10.
(3) انظر مثلاً:
Sorley, Op.Cit., p.52. Mintz, Op.Cit., p.10.
(4) Peters, Hobbes, pp. 9-28.

بالتعاقب[1]. غير أن مسار الأحداث حال دون تحقيق مخططه على نحو ما أراد. فقد كان وطنه "يغلي اهتياجاً بالمسائل المتعلقة بحقوق السيادة والطاعة الواجبة على الرعية "الأمر الذي اعتبر نذيراً بنشوب الحرب الأهلية[2]. ولذلك فإن هوبز أعرض عن تأليف الجزء الأعم من فلسفته ـ أي فلسفة الطبيعة ـ وعكف على كتابة الجزء الثالث الذي يتضمن عرضاً لفلسفته السياسية [3]، ونشر باللغة اللاتينية في باريس عام (1642) بعنوان (في المواطن) De Cive[4] وبنسخ قليلة. ولم ينشر هذا الكتاب بالانكليزية إلا في عام (1651) [5] حيث تولى هوبز نفسه ترجمته، ونشر بعنوان (المبادئ الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع ـ Philosophical Rudiments Concerning Government and Society). وقد حاول هوبز في هذا الكتاب أن "يبرهن" بشكل حاسم عن الغرض الأصلي من السلطة المدنية ومداها، ويعالج بتفصيل العلاقة بين الكنيسة والدولة.

وبعد ذلك انصرف هوبز ـ وقد أصبح زعيماً للاتجاه الفلسفي الجديد [6] ـ إلى تحديد تفصيلات لفلسفته الطبيعية التي كان قرر أن يعرضها في القسم الأول من ثلاثيته، والذي نشر بعدئذ تحت عنوان (في الجسم)، ولقد ذكر هوبز في سيرته الذاتية الشعرية [7] بأنه قد انصرف طيلة أربعة أعوام إلى التفكير في وضع هذا القسم، وبأن مادته كانت جاهزة للكتابة حينما قدم امير ويلز Prince of Wales مع بقية اللاجئين إلى باريس. إلا أنه قد عاد فصرف النظر عن

(1) Peters, Hobbes, p.29. Sorley, Op.Cit., p.52.
(2) Hobbes, E.W., II, p.xx.
(3) Oakeshott, Op.Cit., p.viii. Sorley, Op.Cit., p.53.
(4) Peters, Hobbes, p.29. Sorley, Op.Cit., p.53. Oakeshott, Op.Cit., p.viii.
(5) Sorley, Op.Cit., p.53.
(6) Peters, Hobbes, p.30.
(7) Ibid.

كتابته ليتفرغ لصياغة نظريته في البصريات [1]. فنشر في عام 1646 رسالته (مسود أو مخطط تمهيدي لعلم البصريات – Minute or First Draught of Optiques) التي كتبها بالانكليزية، ونشرت ضمن الأعمال التي قام (ميرسين) بنشرها[2].

وفي عام (1646) قدر لمشاريع هوبز أن تتعثر بسبب الأحداث العرضية [3]. وقد كان هوبز على وشك قبول عوة أحد أصدقائه للاعتكاف والعيش بهدوء وسلام في (لانكيودوك Languedoc) بجنوب فرنسا [4] لو لم يطلب إليه تولي مهمة تدريس الرياضيات لأمير ويلز الذي كان يعيش حينئذ في المنفى في (سانت جرمان – St. Germain).

على أن إناطة هذه المهمة به قد أثارت كثيراً من الشكوك خشية قيامه بتلقين الأمير المبادئ الالحادية، فارغم، لذلك، على أن يتعهد بقصر تدريسه على الرياضيات فحسب، وعدم التطرق إلى السياسة أبداً. غير أن هوبز سرعان ما اضطر في عام (1647) إلى الانقطاع عن تعليم الأمير، بسبب إصابته بمرض خطير[5]، وحين عوفي من مرضه واصل دراساته وبلورة آرائه الميتافيزيقية والسياسية كي ينجز في النهاية رائعته الكبرى التنين Leviathan[6]، بالرغم من مشاعر العداء والانتقادات التي وجهت إليه من قبل أعضاء البلاط من رجال الدين، وبالرغم من شعوره بالعزلة في باريس خاصة بعد وفاة ميرسين[7].

---

(1) Ibid.

(2) Sorley, Op.Cit., p.52.

ويرد بيترز بأن هوبز كان قد ساهم في عام 1644 أيضاً في Bllistica ميرسين بجزء مطول، قدر له أن يغدو بمثابة عرض موجز لنظريته السيكولوجية. راجع:

Peters, Hobbes, p.30.

(3) Peters, Hobbes, p.31, Ency. Of Philos., Vol.4, p.31.

(4) Ibid.

(5) Peters, Hobbes, p.31.

(6) Mintz, Op.Cit., p.13.

(7) Sorley, Op.Cit., p.52.

وتكاد المصادر تجمع على أن كتاب " التنين " أهم وأعظم ما كتب هوبز وهو يعتمد قيمته وأهميته ـ فيما اعتقد ـ من ثلاثة جوانب هي أولا: أنه يمثل ذروة أفكار هوبز ومعتقداته. ثانياً: أنه يتصل بالمرحلة التأريخية التي ظهر أثناءها، ويسهم بشكل فعال في حل المشكلات التي كانت مطروحة ولا سيما ما أثاره إعدام الملك (تشارلس الأول) وما ترتب على ذلك من تساؤلات عن طبيعة نظام الحكم الذي يمكن أن يحل محل النظام الملكي. وثالثاً: أن الكتاب ينطوي على نقاط ذات أهمية فلسفية كانت مثار بحث وجدل كبيرين في ذلك العصر[1].

وقد أثار هذا الكتاب لهوبز مشاكل كثيرة، فقد قوبل لدى أوساط البلاط الانكليزي في المنفى، واللاجئين الانكليز بالاستياء والسخط، ولم يحظ برضى أو قبول أي منهم [2]. كما أن القسم الثالث منه الذي تضمن نزعة مادية ونظرية لاهوتية أقل ما يمكن قوله بشأنها أنها لم تكن تقليدية قد أثار عليه غضب واستياء اتباع الكنيسة الانكليزية Anglicans[3]. فيما كان الاتجاه المناهض لرجال الدين والهجمات اللاذعة التي شنها على الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بمثابة لعنة نزلت بـ (الجزويت) Jesuits الفرنسيين والكاثوليك الانكليز [4]. بل وحتى الحكومة الفرنسية لم تخف سخطها وندمها على منح "هذا العقرب المؤذي" ملجأ في أراضيها[5]. وكانت أولى النتائج الملموسة لنشر هذا الكتاب، طرد هوبز من البلاط والحاشية الملكية، بعد فترة قصيرة من عودة (تشارلس) في عام (1651)،

(1) Cf. Peters, Hobbes, pp.7-33. Jessop, Op.Cit., p.10. Copleston, Op.Cit., p.2. Mintz, Op.Cit., p.13. Catlin, Op.Cit., p.228.

(2) Plamenatz, Op.Cit., p.4. Mintz, Op.Cit., p.13. Russel, Op.Cit., p.532. Copleston, Op.Cit., p.2. Catlin, Op.Cit., p.228.

ولا يعزو (لندسي) عدم تقبل الملكيين للآراء هوبز السياسية إلى تغير موقف هوبز تجاههم بل يعزوه إلى أوضاع وظروف الملكيين أنفسهم عقب هزيمتهم.

Lindsay, Op.Cit., p.ix.

(3) Mintz, Op.Cit., p.13. Lindsay, Op.Cit., p.ix.

(4) Ibid.

(5) Peters, Hobbes, p.35. Russel, Op.Cit., p.532.

على أثر هزيمته في "ويرسستر" ـ Worcester، فاضطر إلى ترك فرنسا سراً والعود إلى انكلترة، حيث أعلن ولاءه لحكومة الوصاية(1).

أقام هوبز، بعد عودته إلى البلاد (عام 1651)، في لندن. وعكف على إكمال ما تبقى من أقسام نظامه الفلسفي. غير أنه سرعان ما اشتبك في سلسلة من النزاعات اللاهوتية والرياضية.

كان هوبز قد ناقش، عام (1645) مشكلة حرية الإرادة مع الأسقف جون برامهل) Bishop John Bramgall. وفي عام (1646) قام كل منهما ـ بناء على طلب نيوكاسل ـ بتدوين وجهة نظره في الموضوع، واتفقنا على عدم نشر ما كتباه. غير أن هوبز سمح بترجمة نسخته المخطوطة إلى اللغة الفرنسي ة كي يتسنى لأصدقائه الاطلاع عليها. وفي عام (1654) قام المترجم ـــ دون علم هوبز ـ ـ بنشر الجزء الذي يمثل وجه نظر هوبز تحت عنوان "الحرية والضرورة" ـ Liberty and Necessity فما كان من (برامهل) إلا أن بدأ بشن هجوم علني على هوبز، ونشر (عام 1655) النص من تأثير الضرورة الخارجية أو المسبقة " A Defence of the True Liberty of Human Actions from Antecedent o Extrinisic Necessity.

فرد هوبز على ذلك (في عام 1656) بطبع كتاب (برامهل) هذا مع بعض التعليقات عليه تحت عنوان "مسائل متعلقة بالحرية والضرور والمصادفة" ـ Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance فرد (برامهل)، في عام (1658) بكتاب "عقاب قاسي لملاحظات هوبز الانتقادية "Castigation of Hobbes's Aniadversions، وبملحق ضخم معنون بـ "اصطياد التنين، ذلك الحوت الضخم" ـ Catching of Leviathan, the Great Whale ـ واستمر النزاع، حتى لفظ هوبز كلمته الأخير فيه (والتي نشرت بعد وفاته) من نشر كتابه "رد على الكتاب المنشور من قبل الدكتور

(1) Russell, Op.Cit., p.532. Copleston, Op.Cit., p.2. Lindsay, Op.Cit., p.ix.

برامهل ... المسمى اصطياد التنين" ـ An Answer to Book Published by Dr. Bramhall Called the Catching of Leviathan، في عام (1682)[(1)].

وكان هوبز يواصل أثناء ذلك تطوير آرائه العلمية والفلسفية، وانجاز بقية أقسام نظامه الفلسفي، فأصدر في عام (1655) كتابه (في الجسم)، الذي اعتبره بمثابة الأساس لنظامه الفسلفي، والقسم الأول منه.

وقد أثار هذا الكتاب سجالاً قلمياً مستعرا بينه وبين عالمين من كبار علماء الرياضيات، أولهما (جون واليس) John Wallis، الذي طبقت شهرته الآفاق لكونه طور نوعاً مميزاً من حساب التفاضل والتكامل، والذي كان يشغل آنذاك كرسي (هنري سافيل) Henry Savile، لعلم الهندسة في جامعة أوكسفورد، وثانيهما ـ (سيث وورد) Seth Ward، الذي كان يشغل كرسي علم الفلك في الجامعة ذاتها[(2)].

كان هوبز قد أورد في الفقرة العشرين من كتابه هذا (في الجسم), محاولة لتربيع الدائرة, واعتبرها ممرا حاسما للمنهج الإستدلالي . فتصدى له كل من (وورد) و(واليس), حيث تولى الأول مناقشة فلسفة هوبز العامة, في كتابه (Exercitatio epistolica), في حين تولى (واليس) في كتابه (Elemenchus Geometrica Hobbina), نقد أخطاء هوبز الرياضية نقدا قاسيا وجارحا وفضح فيه مدى جهله في مجال علم الهندسة [(3)]. فرد عليه هوبز في عام (1656) في ذيل الطبعة الإنكليزية المنقحة من كتاب (في الجسم) بملحق بعنوان (ستة دروس موجهة الى أساتذة الرياضيات في جامعة أكسفورد ـ Six Lessonsto the Professors of Mathematics in the University of

(1) Peters, Hobbes, pp.8-37. Ide, Ency. Of Philos., Vol.4, p.32. intz, Op.Cit., pp.11-12. Sorley, Op.Cit., p.55.
(2) Peters, Hobbes, p.38. Sorley, Op.Cit.,p.55.
(3) Peters, Hobbes, p.39. Lindsay, Op.Cit., p.x.

Oxford)[1]. فما كان من (واليس) إلا أن رد على ذلك بمقاله المعنون (تصحيحات للسيد هوبز أو قصاص مدرسي لعدم إلقائه دروسه بصورة صحيحة Due Corrections for Mr.Hobbes or School Discplince for not Saying his Lessons right.[2]

وقد تحولت هذه المساجلات بينهما بمرور الزمن الى نزاع حاد يشوبه السفاف, حاول فيه كلا الطرفين التعريض بالآخر والنيل منه والإساءة الى شخصه.

غير ان هوبز لم يحاول ان ينفق في السنوات الخيرة من عمره كلها في هذا النزاع, بل كان عاكفا على كتابة الجزء الثاني, من ثلاثيته , المعنون ب - (في الإنسان De Homine) الذي صدر عام (1657) , والذي عالج فيه موضوع البصريات والطبيعة الإنسانية [3], بيد أنه لم يثر الكثير من التعليقات لأنه لم يتضمن شيئا يتسم بالأهمية مما لم يسبق له أن ذكره وتناوله من قبل[4].

وحين عادت الملكية عام (1660) تملكت هوبز مشاعر القلق خوفا من المعاملة التي كان يتوقع أن يعامله بها الملكيون بسبب الظروف التي رافقت عودته إلى البلاد[5]. إلا أن قلقه سرعان ما تبدد لما لقيه بعدئذ من حظوة ورعاية من جانب الملك , وذكر اوبري ـ فيما نقله بيترز [6] ـ أن الملك لمح هوبز بعد يومين أو ثلاثة من عودته , فحياه بخلع قبعته في منتهى اللطف, وسأله عن

(1) Peters, Hobbes, p.40.
(2) Ibid.
(3) Plamenatz, Op.Cit., p.4.
(4) Peters, Hobbes, p.40. Idem, Ency. Of Philos., Vol.4, p.32. Sorley, Op.Cit., p.54.
(5) Plamenatz, Op.Cit., p.4. Peters, Hobbes, p.41.
(6) Peters, Hobbes, p.41.

أحواله[1]. ومنذ ذلك الحين لم ينقطع الملك عن إبداء تعاطفه مع أستاذه السابق , فأكرمه بمنحه مرتبا سنويا قدره مائة باون (لم يكن يستلمها كاملة, أو بإنتظام, عادة), وزين جدران قصره بصوره, وسمح له بزيارته أنى شاء, وكان حضوره البلاط يقابل بكل ترحاب.

لم ينعم هوبز بهذه الحفاوة طويلا, لأن خصومه, وهم كثر وأقوياء, مثل (كلاريندون ـ Clarendon) رئيس مجلس اللوردات , وأعضاء البرلمان, استكثروه عليه ما لقيه من حظوة من جانب الملك [2]. وكانت آرائه قد استثارت رجال الدين , الذين كان من السهل أن يربطوا بينها وبين الفساد الأخلاقي الذي عم الأوساط العليا [3]. كما أنه, في أعقاب تفشي وباء الطاعون عام (1665) ونشوب حريق لندن الكبير عام (1666) , سيطرت على الناس مخاوف خرافية فأخذوا يجدون في البحث عن سبب غضب الله ونقمته عليهم , وقدمت عريضة الى البرلمان تطالب بمحاربة الإلحاد والتجديف [4] مع الإشارة الى كتابين كان (التنين) أحدهما[5]. وآل الأمر الى تعيين لجنة للنظر في هذا الكتاب , وغدا هوبز في حال لا يحسد عليها . ويورد (أوبرى) [6] أنه كانت هناك ثمة إشاعة بأن عددا من الأساقفة قد طالبوا باحراق ذلك السيد الطيب بتهمة الهرطقة, أما هوبز فإنه قام من ناحيته بإحراق بعض مقالاته التي اعتقد بأنها قد تعرضه للخطر [7], كما

---

(1) يورد منتز أن لقاء هوبز الأول بالملك بع عودته قد جرى بعد أن هيأ له أوبرى موعداً في إحدى الأمكن في الوقت الذي يكون الملك هناك. راجع:

Mintz, Op.Cit., p.14.

(2) Russell, Op.Cit., p.533.

(3) Sorley, Op.Cit., p.56.

(4) Peters, Hobbes, p.41. Sorley, Op.Cit., p.56.

(5) Sorley, Op.Cit., p.56.

(6) نقلاً عن:

Qutted by: Lindsay, Op.Cit., p.x.

(7) Ibid.

أشير عليه بأن يكون أكثر التزاما بأداء الشعائر الدينية [1]. وفضلا عن ذلك فإنه قام بدراسة القانون الخاص بالهرطقة . ولقد ظهرت نتائج دراساته وأبحاثه في ثلاث محاورات قصيرة حلت محل فصل (المراجعة والإستنتاج) في الترجمة اللاتينية لـ (التنين) التي نشرت في أمستردام عام (1668) .

ومع أن البرلمان لم يتخذ أي إجراء ضد هوبز , ويرجح أن ذلك بتأثير من الملك[2], إلا أن هوبز منع من نشر آرائه , ومنذ ذلك الحين لم يعد في وسعه الحصول على ترخيص أو إذن لطبع أي شئ في الموسوعات المثيرة للنزاع والجدل في انكلترة[3].

والواقع أن هوبز لم يضف الى ميدان المعرفة بعد ذلك إلا شيئا قليلا [4], على الرغم أنه لم يكف عن الكتابة قط, ففي عام 1668 ألف كتابه (فرس البحر) Behemoth , The History of the Causes of the Civil War of England)[5]. الذي يؤرخ الأحداث التي جرت في انكلترة ما بين عامي (1640) و(1660), مفسرا إياها في ضوء آرائه الخاصة عن المجتمع . وقام بتقديم الكتاب الى الملك تشارلز الذي أوصى بعدم نشره! [6].

وعكف هوبز في عامه السابع والسبعين على تأليف كتابه الذي لم ينجزه (محاورات بين فيلسوف ودارس للقوانين العامة في انكلترة ـ Dialoges between a Philosopher and a Student of the Common Laws

---

(1) Sorley, Op.Cit., p.57.
(2) Peters, Hobbes, p.41.
(3) Russell, Op.Cit., p.533. Peters, Ency. Of Philos., Vol.4, p.32.
(4) Peters, Hobbes, p.42.
(5) Sorley, Op.Cit., p.57.
(6) لا تتفق المصادر حول نشر هذا الكتاب، فمنها ما يشير إلى أنه لم ينشر إلا في عام 1682، بعد وفاة هوبز، راجع:
Peters, Hobbes, p.42. Plamenatz, Op.Cit., p.5.
ومنها ما تشير إلى أنه طبع طبعة غير مرخص بها في أثناء حياة هوبز. راجع=
=Sorley, Op.Cit., p.57.

of England وقد نشر عام (1681) [1]. ويمثل الكتاب هجوما على المدافعين عن القانون العام من أمثال سير ادوارد كوك الذي كان قد سعى الى الحد من الإمتيازات الملكية. وقد أورد فيه هوبز بعض الآراء المهمة , واستبق فيه كثير من النواحي الإتجاه الوضعي التحليلي لمدرسة (اوستن) Austine [2] في الفقه والتي ظهرت في القرن التاسع عشر [3]. وفي حوالي الثمانين من عمره كتب كتابه Historia Ecclesiatica[4]. وفي سنه الرابعة والثمانين كتب سيرته الذاتية بالشعر اللاتيني[5] عقب إنتهائه من تدوين سيرة حياته نثرا[6].

ولقد ظل هوبز لفترة من الوقت آنذاك محظورا عليه نشر أي كلمة دفاعا عن نفسه فانتهز خصومه الفرصة لتشويه سمعته, ومع ذلك فإنه لم يقدر لأي انكليزي من معاصريه أن يحظى بالشهرة والسمعة الطيبة التي كان يتمتع بها هو خارج بلاده[7]. وكانت الشخصيات البارزة التي تحل في انكلترة تتلهف على زيارته وإظهار إجلالها له , ومن بين هؤلاء الدوق الأكبر لـ (توسكانيا) ـ فردناند الثاني

Ferdinand الذي نقل معه بعضا من أعماله وصورة له ليزين بها المكتبة المديتشيه Medicean Library[8].

---

(1) Sorly, Op.Cit., p.57. Peters, Hobbes, p.42.

ويشير (بلامناتز) إلى أنه قد أنجزه في عام 1666، راجع:

Plamentz, Op.Cit., p.5.

(2) جون أوستن (1790 – 1859)، مشرع قانوني، تنسب إليه مدرسة في الفقه التحليلي راجت آراؤها طوال القرن التاسع عشر. كان لعدة سنوات أستاذاً للقانون في جامعة لندن. وقد قام بدراسة منظمة دقيقة لمجال القانون من وجهة نظر مذهب المنفعة، ومن مؤلفاته كتابه (تحديد مجال الراسة التشريعية) (1832) الذي وضع فيه أسس فلسفة القانون.

(3) Peters, Hobbes, p.42.

(4) Sorley, Op.Cit., p.57.

(5) Ibid.

(6) Peters, Hobbes, p.42.

(7) Encyclopedia Britannica, Vol.10, p.566.

(8) Ibid.

وفي أواخر حياته , عاد هوبز مرة أخرى الى دراسة الكلاسيكيات التماسا للعزاء والعمل , فأنجز في عام (1673) ترجمة لـ (الأوديسة Odyssey) [1], ونشر في عام (1676) ترجمة (الأليادة Iliad) [2], لأنه ـ كما ذكر ـ لم يجد شيئا أفضل يمكنه القيام به , كما أنه كان يأمل في صرف انتباه خصومه عن آرائه الدينية والسياسية وتوجيهه الى ترجماته لشعر (هومر) [3] .

وفي عام (1675) غادر هوبز لندن لآخر مرة , كي يمضي أواخر حياته بين افراد عائلة كافندش , في تشاتسويرت Chatsworth, أو (هاردويك Hardwick) [4]. وكان يمضي وقته في التأمل والمطالعة , ويملي ما يخطر له من أفكار وخواطر على سكرتيرته (حيث كان مصابا منذ عامه الستين بمرض الشلل الراعش Palsy) [5], ولم ينقطع عن نشاطه قط , بل كان حتى عام (1679) يشعر بأنه في حاجة الى المزيد من العلم والمعرفة [6]. وكان قد وعد أحد الناشرين بأن يقدم إليه شيئا ليتولى نشره [7]. وفي الرابع من كانون الأول من العام ذاته توفي هوبز في (هاردويك) عن واحد وتسعين عاما , ودفن في كنيسة (هولت هكنل Hault Hucknall) المجاورة.

(1) Sorley, Op.Cit., p.57. Plamenatz, Op.Cit p.5.

(2) يشير سورلي ص57 إلى أنه عند مغادرته لندن لآخر مرة كان قد أنجز ترجمة الأليادة والأوديسة، وفي حين أن مغادرته للندن كانت في عام 1675. راجع:
Plamenatz, Op.Cit., p.5. Peters, Hobbes, p.42.
فإن الموسوعة البريطانية تورد أن نشره للأليادة كان في عام 1676.

(3) Peters, Hobbes, p.42. Mintz, Op.Cit., pp.9-18.

(4) Peters, Hobbes, p.42. Mintz, Op.Cit., p.19. Lindsay, Op.Cit., p.x.

(5) Mintz, Op.Cit., p.19.

(6) Peters, Hobbes, p.42.

(7) Encyclopedia Britannica, Vol.10, p.566.

الفصل الثاني

المنهج المتبع في صياغة النظرية

الفصل الثاني
المنهج المتبع في صياغة النظرية

من بين العوامل والمؤثرات التي أشرنا, في سياق الفصل السابق, الى دورها في توجيه اهتمام هوبز نحو الفلسفة , ومن ثم في بلورة اتجاهه الفلسفي, يتسم اثنان منها بأهمية خاصة, وذلك لما تركاه من تأثير بارز في تصوره عن (المنهج) ـ ومن خلال ذلك ـ في تحديد طبيعة نظريته الأخلاقية , وهذان العاملان المؤثران هما:

أ - اطلاع هوبز على كتاب (الأصول) لـ (أوقليدس), وإعجابه الشديد بالمنهج الذي اتبعه في عرض آرائه وأفكاره الهندسية.

ب -اطلاعه على الإنجازات التي حققها (غاليليو) في مجال الفلسفة الطبيعية, واعجابه الشديد به , وسعيه الى مقابلته , (ويعتقد تونييس Tonnies بأن غاليليو قد أوحى لهوبز, خلال مقابلتهما, لأول مرة, بفكرة بحث أو معالجة الأخلاق بطريقة هندسية) [1].

لقد عزا هوبز وضوح الأفكار ودقة الإستنتاجات التي توصل اليها (اوقليدس) في كتابه (الأصول) الى الطريقة الإستنتاجية التي اتبعها [2], وأيقن بأن اتباع هذه الطريقة في مجال آخر من مجالات المعرفة من شأنه أن يضمن له التوصل إلى أكثر النتائج يقينية، وتفادي كل أسباب الخلاف والجدل [3]. ومن ناحية أخرى، فإن الإنجازات والاكتشافات التي حققها (غاليلو) في مجال الفلسفة الطبيعي، جاءت مصداقاً لجدار المنهج التحليلي ـ التركيبي الذي اتبعه. فقد كان

---

(1) يذكر منتز أن (تونييس) قد بنى اعتقاده هذا على "دليل واه جداً"، دون أن يورد الدليل، ولا أن يبين السبب الذي جعله يعتبره واهياً. انظر:

Mintz, The Hunting of Leviathan, p.9.

(2) Jessop, Thomas Hobbes, p.11.

(3) Cf. Peters, Hobbes, p.22.

(غاليلو)، في دراسته للظواهر التي يتوخى تفسيرها، يعمد إلى تحليل الظاهرة إلى عناصرها الأساسية، ثم إجراء تجربة خيالية أو عقلية ـ Iaginary or intellectual experiment، فيقوم بتثبيت بعض العناصر، وافتراض انعدام البعض الآخر واستبعاد تأثيرها، والتركيز على نتائج تأثير العناصر التي ثبتها فقط (حتى يتسنى له التوصل إلى تفسير معين أو اكتشاف مبدأ جديد) ثم بعد ذلك إعادة ترطيب الظاهرة. ولقد كانت الاكتشافات التي توصل إليها عن طريق ذلك (ومن أبرز الأمثلة عليها ـ اكتشافه لقانون القصور الذاتي، وتحليله لمسار القذائف ـ The Trajectory of cannonballs) [1] حافزاً[2] على لجوء هوبز إلى اتباع المنهج التحليلي ـ التركيبي، واجراء تجربة خيالية أو عقلية، على غرار تجارب (غاليلو)، بغية توضيح آرائه وعرض النتائج التي توصل إلى "اكتشافها" في مجال الفلسفة الأخلاقية.

وسأحاول، في هذا الفصل، تسليط الضوء على تأثير هذين العاملين (أعني ـ إعجاب هوبز بمنهج هندسة أوقليدس، واعجابه بمنهج غاليلو) في هوبز، كما يتجلى في المنهج الذي اتبعه في نظريته الأخلاقية، وانعكاس ذلك على طبيعة النظرية ونتائجها. وسأتناول في سياق الفصل، مفهوم هوبز للمنهج، وأنواع المنهج عنده، والمقومات الأساسية لكل نوع، وكيفية استخدامه للمنهج التحليلي ـ التركيبي في التوصل إلى آرائه واستنتاجاته الأخلاقية، ومن ثم في عرض أو

---

(1) Watkins, Philosophy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, ed. K.C.Brown, p.245). Idem, Hobbes's System of Ideas, pp.5-34.

(2) والواقع أن هناك عامل آخر، ساهم أيضاً، ولو بشكل ثانوي ـ حسب رأيي ـ في حث هوبز على اتباع المنهج التحليلي ـ التركيبي، وهو: اعجاب هوبز بـ (وليم هارفي) William Harvey (1578 ـ 1657)، أحد أصدقائه المقربين، والذي كان قد استخدم، في التوصل غلى اكتشاف الدورة الموية، منهجاً مماثلاً للمنهج الذي استخدمه (غاليلو).
ومن الثابت أن (هارفي) و (غاليلو) قد استقيا هذا المنهج (التحليلي ـ التركيبي) من أساتذة جامعة (بادوا ـ Padua)، حيث عمل (غاليلو) فترة كأستاذ، ودرس (هارفي) الطب، ما بين عامي (1598 ـ 1602). انظر:
Watkins, Hobbes's System of Ideas, pp.31 -42. Peters, Hobbes, p.67.

صياغة تلك الآراء والاستنتاجات.

يحدد هوبز مفهومه للمنهج بالاستناد إلى مفهومه للفلسفة، فيعرف الفلسفة بأنها: "المعرفة بالظواهر، أو بالنتائج والآثار الظاهرة، والتي نتوصل إليها، عن طريق الاستنتاج الصحيح، مما نعرفه عن أسبابها ومنشئها، أو هي المعرفة بأسبابها ومنشئها، استنتاجاً مما نعرفه عن نتائجها وآثارها". وعلى هذا الأساس يعتبر المنهج على أنه "أقصر السبل لاكتشاف النتائج بواسطة أسبابها المعروفة، أو اكتشاف الأسباب بواسطة نتائجها المعروفة"[1].

والمعرفة، عند هوبز، نوعان: أولاً: معرفة تتعلق بـ "وجود" الأشياء، وهذه تستمد أساساً من الإدراك الحسي، أو التخيل، أو التذكر. وثانياً: معرفة تتعلق بـ "أسباب" وجود الأشياء، وهذه لا يمكن التوصل إليها أو اكتشافها إلا عن طريق "الاستنتاج – Ratiocination"، الذي قوامه "التركيب – Compostion" و "التحليل – Resolution". و"عليه فما من منهج، يمكن أن تكتشف بواسطته أسباب الأشياء، إلا ويكون إما تركيبياً أو تحليلياً، أو يجمع بين التحليل والتركيب"[2].

وعلى أساس هذين العنصرين (التحليل والتركيب) يميّز هوبز بين نوعين من المنهج هما:

أولاً: منهج الاكتشاف method of invention.

ثانياً: منهج البرهان أو التعليم method of demonstration or teaching[3].

يقصد بمنهج "الاكتشاف"، المنهج الذي يستخدم في اكتشاف الأسباب

(1) E.W., I, p.6-65.
(2) E.W, I,p.66.
(3) E.W., I, p.66.

ونتائجها، سواء في مجال الفلسفة الطبيعية أو الفلسفة المدنية [1]. وهو يتألف من خطوتين: التحليل، والتركيب.

والتحليل هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي، أي البدء من الاحساس وصولاً إلى المبادئ الأولى التي تتيح لنا إمكانية معرفة أسباب الأشياء كلها بصورة شاملة. فد اعتقد هوبز بأن العلم يقوم في معرفة أسباب الأشياء كلها، إلى أقصى حد ممكن. وأن ذلك يقتضي، برأيه، معرفة ماهية الأشياء العامة أو الكلية، ثم معرفة أسبابها (أي، أسباب الأعراض والصفات التي تكون عامة بالنسبة لسائر الأجسام)، لكي يتسنى عن طريق ذلك معرفة الأشياء الجزئية (أي أسباب الأعراض والصفات التي يميّز على أساسها جسم عن آخر). ولما كانت الأشياء العامة متضمنة في طبيعة الأشياء الجزئية، فإن سبيل التوصل إلى معرفتها هو العقل، أي التحليل. فمثلاً، إذا تناول امرؤ مفهوم (الذهب) بالتحليل، فإنه قد يتوصل إلى أفكار من نحو (صلب) و(مرئي) و(ثقيل)... وغير ذلك من الأفكار التي تعد أعم من فكرة (الذهب).

وهو قد يمضي إلى تحليل هذه الأفكار أيضاً، حتى يتوصل إلى الأفكار الأكثر عمومية. وهكذا، عن طريق التحليل المستمر، يمكن التوصل إلى معرفة ماهية الأشياء العامة أو الكلية، وأسبابها ــ والتي هي المبادئ الأولى التي نتعرف بواسطتها على أسباب الأشياء الجزئية[2].

أما التركيب فيعني، عند هوبز، الانتقال من الكليات إلى النتائج التي تترتب عليها. ويرى هوبز أن أول ما يتسنى لنا معرفته، من خلال معرفة الكليات وأسبابها (والتي هي المبادئ الأولى التي نلّم بواسطتها بأسباب الأشياء) هو تعريفاتها، التي لا تعدو في الواقع عن كونها توضيحاً لمفاهيمنا البسيطة. مثال

(1) الفلسفة المدنية Civil Philosophy، هي أحد القسمين الرئيسيين للفلسفة عند هوبز وتشمل الأخلاق والسياسة.

(2) E.W., I, p.9-68.

ذلك، تعريف الحركة بأنها: "التخلي المستمر عن مكان ما واحتلال آخر" [1]. ثم يلي ذلك، معرفة نشأتها أو أوصافها، كقولنا ـ مثلاً ـ أن الخط ناجم عن حركة النقطة، وأن السطح ناجم عن حركة الخط، وأن حركة ما تنجم عن حركة أخرى ... الخ. ثم يلي ذلك البحث في كل نوع من أنواع الحركة وما يمكن أن تنجم عنه من نتائج، كالبحث ـ مثلاً ـ في الحركة التي تسبب الخط المستقيم، والحركة التي تسبب الخط الدائري، والحركة التي تقوم بفعل الدافع، والحركة التي تقوم بفعل السحب، وكيف يتسنى لها ذلك... وهكذا، وصولاً إلى آخر ما يمكن الوصول إليه من نتائج تترتب على ذلك.

ومما تجدر الإشارة إليه، في هذا المجال، أن هوبز قد استخدم هذا المنهج التركيبي في تنفيذ المخطط الذي وضعه لإقامة نظام فلسفي استنتاجي يقوم على اعتبار "الحركة" أساس الأشكال المتنوعة التي تبدو بها الأشياء، والسبب الفاعل لكل الظواهر التي تحدث في الكون [2]. وقد توخى ـ كما بيّن في سياق استعراضه لمخططه هذا، في كتابه (في الجسم) ـ أن يبدأ أولاً بتثبيت تعريف "الحركة"، ثم المضي إلى استنتاج النتائج التي تنجم عن "الحركات البسيطة" ـ (والتي تؤلف موضوع ذلك الجزء من الفلسفة الذي يسمى علم الهندسة)، ومن هذه الانتقال إلى نتائج "الحركات الظاهرة"، التي تنشأ بفعل اصطدام جسم بآخر ـ (والتي تؤلف موضوع ذلك الجزء من الفلسف الذي يبحث في الحركة)، ثم الانتقال إلى نتائج "الحركات الباطنية والغير مرئية"، وهذه تشتمل ـ أولاً ـ على دراسة سبب الإحساس، و ـ ثانياً ـ الخصائص والصفات المحسوسة (وهي في مجملها تؤلف موضوع ذلك الجزء من الفلسفة الذي يسمى بالفيزياء)، مختتماً بذلك مبحث الفلسفة الطبيعية.

وبعد ذلك الانتقال إلى مجال الفلسفة المدنية، مستهلاً بدراسة "حركات

---

(1) E.W., I, p.70.

(2) See, e.g. E.W., I,p.69, and E.W., VIII, p.83.

وانظر الفصل الثالث من هذا الكتاب (ص94، 155).

العقل" ـ أي الانفعالات، كالاش تهاء، والنفور، والحب، والخيرية... الخ، بغية معرفة أسبابها ونتائجها (وهذه تؤلف موضوع الفلسفة الأخلاقية، والأساس الذي تقوم عليه الفلسفة السياسية)[1].

إن منهج "الاكتشاف" يتألف، إذن ـ كما بينا ـ من خطوتين: التحليل، والتركيب. تتبّع الأولى في التوصل إلى "اكتشاف" المبادئ، والثانية في "اكتشاف" النتائج التي تترتب عليها. أما النوع الآخر من المنهج، عند هوبز، ـ أي منهج "البرهان"، أو "التعليم"، فيقصد به هوبز، المنهج الذي يستخدم في نقل ما توصلنا إليه من اكتشافات ونتائج إلى الغير، أي "تعليمه" إياها، و "البرهنة" له على صوابها، بنفس الطريقة التي توصلنا بها إليها. وهذا يعني أن نفس المنهج الذي استخدمناه في "اكتشاف" النتائج يمكن استخدامه أيضاً في "البرهنة" للغير على صوابها وصدقها، مع استثناء واحد هو، إغفال الخطوة الأولى (التحليل)، التي اتبعناها في التوصل إلى اكتشاف المبادئ. أي بعبارة أخرى، أن منهج "البرهان" يبدأ من مبادئ يسلّم بأنها واضحة بذاتها ولا يمكن البرهنة على صوابها. وعليه "فإن منهج البرهان برمتّه هو منهج تركيبي، (...) يبدأ من القضايا الأولية أو العامة، التي تكون واضحة بذاتها، ويستمر في تركيب القضايا على هيئة أقيسة، حتى يتسنى للمتعلم في نهاية الأمر، إدراك صدق النتيجة المطلوبة"[2].

إن منهج "البرهان" قوامه، إذن:

أ - المبادئ Principles.

ب - عملية تركيب المبادئ والقضايا على هيئة أقيسة Syllogisms أي

---

(1) E.W., I, p.3-72, Cf. also p.87.

وتجدر الإشارة، في هذا الصدد، إلى أن هوبز، على الرغم من قوله هنا بإمكانية استنتاج مبادئ الفلسفة المدنية من المبادئ الأولى (الهندسية والفيزيائية) للمادة والحركة، إلا أنه، في الواقع، لم يحاول تحقيق ذلك، بل لجأ ـ كما سيتبين لنا فيما بعد ـ إلى وسيلة أخرى للتوصل إلى اكتشاف تلك المبادئ.

(2) E.W., I, p.81.

عملية البرهان Demonstration).

أما المبادئ، فهي عند هوبز "التعرفات ـ Definitions[(1)]، لأن التعريفات، برأيه، هي القضايا الوحيدة التي لا يمكن البرهنة عليها، ولا تحتاج إلى برهان[(2)]. ويميز هوبز نوعين من التعريفات، هما:

(1) التعريفات، برأي هوبز، هي مجموعة من الألفاظ يتم بواسطتها نقل فكرة ما عن شيء معين للسامع. وحين يكون لذلك الشيء إسماً معيناً، فإن تعريفه يتمثل في توضيح ذلك الإسم بواسطة اللغة والألفاظ، وإذا كان ذلك الإسم يعبر عن مفهوم مركب، فإن التعريف يقوم في تحليل ذلك الإسم إلى أجزائه الأكثر عمومية، كما هو الحال عند تعريف "الإنسان" بأنه (جسم، حي، حاسّ، عاقل". إن مثل هذه التعريفات تتألف عا دة من "جنس" ـ ـ (جسم، حي، حاس) و"فصل" ـ (عاقل). على أن هذا لا يعني، أننا كلما وضعنا "جنس" إلى جانب "فصل" في عبارة واح دة، ينتج لدينا تعريف، فعبارة "خط مستقيم" ـ مثلاً ـ تشتمل على "جنس" و"فصل"، إلا أنهما، مع ذلك، لا يؤلفان تعريفاً، أما في حالة ما إذا كان اسم ما هو الاعم بين الأسماء التي من نوعه، فإن تعريفه يكون من خلال توضيحه وشرحه بشكل مستفيض حتى تتضح دلالة ذلك الإسم بجلاء. واستناداً لذلك كله، يعرّف هوبز التعريف بأنه: "قضية يحلّل محمولها الموضوع، حين يكون (الأخير) قابلاً للتحليل. وحين لا يكون كذلك فإنه يمثّل له". انظر: E.W., I, p.4-83. وللتعريف، برأي هوبز، خصائص وشروط محددة، تتلخص في وجوب أن يقوم التعريف بإزالة الالتباس والغموض وتحديد الإسم المعرّف، وإعطاء فكرة عامة وواضحة عنه، = =شريطة ألا يرد الإسم المعرّف، وإعطاء فكرة عامة وواضحة عنه، شريطة ألا يرد الإسم المعرّف في سياق التعريف.
انظر:

E.W., I, p.6-84.

(2) وذلك لأنها تمثل ـ برأيه ـ "حقائق نشأت بصورة اعتباطية ـ على لسان مخترعي الكلام – "truths Constityed arbitrar ily by the inventors of speech Axioms (انظر: E.W., I, p.37). أما البديهيات Axioms، والمسلّمات Postulata والمفاهيم والأفكار الشائعة بين الناس ـ والتي درجوا على تسميتها بالمبادئ ـ فإن هوبز يرفض = =اعتبارها في عداد المبادئ. فبديهيات (أوقليدس) ـ مثلاً، يرى هوبز أنها لا يمكن اعتبارها كمبادئ "لأنها يمكن البرهنة عليها". أما المسلّمات "فعلى الرغم من كونها مبادئ، إلا أنها مع ذلك ليست مبادئ للبرهان، بل مبادئ لبناء تركيبي فقط، أي أنها ليست مبادئ علم، بل مبادئ قوة Principles of power، ... "أما الأفكار والآراء الشائع بين الناس، فيرى هوبز "أنها لا تتصف بكونها واضح بذاتها، ولا بكونها يمكن البرهنة عليها على الإطلاق، فهي أبعد ما تكون عن الصدق، وبالتالي لا يمكن الاعتراف بها كمبادئ. أنظر:

E.W., I, p.82.

أولاً: تعريفات الأسماء التي تدل على أشياء لها سبب معين يمكن تصوره، ومن هذه الأسماء "الجسم" أو "المادة"، أو "المقدار Quantity"، "الامتداد"، "الحركة"، ... وغير ذلك مما يكون عاماً بالنسبة لكل ما هو مادة. وهذه الأسماء لا يمكن تعريفها عن طريق تحليلها إلى أجزائها الأساسية، ولكن يمكن الإيحاء بها وحسب، وذلك عن طريق إثارة أفكار أو تصورات واضحة عن مسمياتها في ذهن السامع، كما هو الحال عند تعريف "الحركة" بأنها "التخلي المستمر عن مكان ما واحتلال آخر"، إذ على الرغم من أن هذا التعريف لا يتضمن آية إشار إلى شيء متحرك أو أي سبب للحركة، إلا أن السامع ستراود ذهنه، عند سماعه التعريف، فكرة واضحة عن الحركة. غير أن هوبز يرى أن تعريفات الأشياء التي لها سبب معين، لا بد من أن تتألف من أسماء تعبّر عن سبب أو طريق نشأتها، (كما هو الحال عند تعريف "الدائرة" بأنها "شكل ناشئ عن دوران خط مستقيم على سطح مستوٍ"). ذلك أن غاية العلم، برأيه، هي البرهنة على أسباب الأشياء، ونشأتها، فإذا لم تكن هذه الأسباب متضمنّة في التعريفات، فإنها لا يمكن أن تتواجد أو ترد في نتيجة القياس الأول، فإنها لن ترد في نتيجة أي قياس آخر إحدى مقدمتيه النتيجة الأولى ـ الأمر الذي يحول، إذا ما واصلنا اتباع لك، دون وصولنا إلى العلم[1].

ثانياً: تعريفات الأسماء التي تدل على أشياء لا يمكن أن نتصور وجود سبب لها، ومن أمثلة هذا النوع، هذا الجسم ـ "Such a body" أو "هذه الحرة الهائل"، أو "هذا الشكل"، وغير ذلك مما يمكن أن نميّز به جسماً ما عن آخر[2].

(1) E.W., I, p.81.
(2) Ibid.

أما عملية التركيب أو "البرهان"، فقوامها التعريفات وما يركّب منها من الأقيسة ونتائج. إذ أن أي تعريفين، يوضعان معاً على هيئة قياس، ينتجان نتيجة. وهذه النتيجة، بما أنها مستنتجة من المبادئ ـ أي من التعريفات ـ يقال عنها أنها "مبرهنة". أما عملية الاستنتاج، أو التركيب، ذاتها فتسمى بـ "البرهان". وعلى نفس النحو، إذا ما كونّا قياساً من قضيتين، كانت إحداهما تعريفاً، والأخرى نتيجة مبرهنة (أو كانت كلتاهما قضيتين مبرهن عليهما من قبل)، فإن ذلك القياس أيضاً يسمى "برهاناً"، وهكذا... واستناداً لذلك، يعرّف هوبز "البرهان" بأنه: "قياس، أو سلسلة من الأقيس، المشتقة والمتصلة، بدءً من تعريفات الأسماء، وصولاً إلى النتيجة الأخيرة" (1). ومن هنا، فإن كل استنتاج صحيح، يبدأ بمبادئ صادقة، من شأنه أن ينتج علماً، ويعتبر برهاناً صائباً، وبمعنى آخر يمكن القول، أن السبيل الوحيد لضمان صحة وصواب البراهين، في أية نظرية، يقوم في كون مقدماتها مشتملة على تعريفات صحيحة(2).

لقد حددّ هوبز مهمة الفلسفة ـ كما مرّ بنا في سياق تعريفه لها ـ في استنتاج المعرفة بالظواهر ونتائج الأشياء، من ما هو معروف عن أسبابها ومنشئها، أو استنتاج أسبابها ومنشئها من ما هو معروف عن نتائجها وآثارها. أي ـ بعبارة أخرى ـ أن مهمة الفلسفة هي، بالدرجة الأولى، معرفة أسباب نشوء

---

(1) E.W., I, p.86.

(2) Ibid.

ـ / ولعل مما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال، أن للبرهان المنهجي، لدى هوبز، خصائص وشروط معينة، تتلخص فيما يلي:

أولاً: لا بد من أن يكون في البرهان تتابع سليم من حجة إلى اخرى، وفقاً لقواعد التفكير القياسي.

ثانياً: لا بد من تكون مقدمات سائر الأقيسة مبرهن بالاستناد إلى التعريفات الأولى.

ثالثاً: يتعين على من يقوم بمهمة "تعليم" شيء ما للآخرين ـ أو البرهنة عليه لهم ـ أن يقوم أولاً بتثبيت التعريفات، ثم المضي في اتباع ذات المنهج الذي اتبعه واستخدمه في التوصل إلى "اكتشاف" ذلك الشيء. انظر:

E.W., I, p.87.

الأشياء، وكيفية نشوئها أو حدوثها. وهذا يعني أن موضوع بحثها أنما يقتصر على الأشياء أو الأجسام الحادثة، أو ـ على حد تعبيره "كل جسم يمكننا أن نتصور كيفية حدوثه ونشوئه (...) أو يكون قابلاً للتركيب والتحليل"[1].

وقد ميّز هوبز ثلاثة أنواع من الأشياء الحادثة، أو التي يمكن تصور كيفية حدوثها، يمثل كل منها موضوع جزء أو قسم معين من أقسام الفلسفة، هي: الخطوط والأشكال الهندسية (وتمثل موضوع علم الهندسة)، والأجسام الطبيعية (وتمثل موضوع علم الفيزياء)، والكيانات السياسية؛ أي الدول ـ Comonwealths ـ ويضمنها المجتمعات البشرية (وتمثل موضوع الفلسفة المدنية).

إن كل واحد من هذه الأشياء يمكن تصور كيفية حدوثه أو نشوئه من خلال معرفة "أسبابه". وأن معرفة "أسبابه" من شأنها ـ فيما اعتقد هوبز ـ أن تكفل لنا إمكانية "البرهنة عليها"[2].

على أن هذا لا يعني أن كل هذه الأشياء، يمكننا معرفة "أسبابها" بنفس النحو، وبنفس الدرجة من اليقين والوضوح. بل الأمر يختلف تبعاً لاختلاف طبيعة الشيء وموقفنا منه، أو علاقتنا به. ففي حين أن الأجسام الطبيعية هي من صنع الخالق، فإن الأشكال الهندسية والدول هي "من صنعنا نحن البشر". وفي حين أن "أسباب" حدوث أو نشوء الأجسام الطبيعية تكمن في العالم الخارجي، وفي شتى الظواهر الطبيعية من حولنا، فإن "أسباب" حدوث ونشوء الأشكال الهندسية والدول، على السواء، تقوم فينا نحن البشر. وفي حين أننا لا نعرف "أسباب" حدوث الأجسام الطبيعية، بل نسعى إلى معرفتها من خلال دراسة نتائجها وآثارها، فنطرح أولاً افتراضات عنها، وأن هذه الافتراضات يتعين علينا

(1) E.W., I, p.10.
(2) E.W., Vii, p.184.

التحقق من صدقها قبل الشروع في "البرهنة" عليها [1]، فإن "أسباب" حدوث ونشوء الأشكال الهندسية والدول، معروفة لنا، وفي وسعنا التحقق من صوابها، وبالتالي "البرهنة" عليها بسهولة، وتبعاً لذلك فـ:

"إن علم الهندسة (...) قابل للبرهان، لأن الخطوط والأشكال التي نبدأ التفكير منها، هي من رسمنا وتصويرنا نحن (البشر)؛ والفلسفة المدنية قابلة للبرهان، لأننا نحن الذين نقيم الدولة وننشئها"[2].

إذن نحن الذين نقيم الدولة ـ ويضمن ذلك, المجتمع ـ وننشئهما, وأن أسباب نشوئهما تكمن فينا نحن البشر.

ولكن, بأي معنى؟ وما الذي يقصده هوبز بقوله ÷ن أسباب نشوء الدول ـ والمجتمعات ـ تكمن فينا؟

لكي نفهم ما يقصده هوبز, لابد لنا أن نعرف أنه اعتبر الحركة ـ motion السبب الفاعل لكل ما يوجد أو يحدث في الكون من ظواهر (وسنوضح ذلك تفصيلا في الفصل الثالث), بما في ذلك شتى فعاليات الجسم الإنساني, وأفعال الإنسان ومظاهر سلوكه التي تتجلى, في نهاية الأمر, في علاقاته مع غيره من أفراد البشر, وسعيه بالتعاون معهم الى إنشاء أو إقامة المجتمعات والدول. فهذه تنتج ـ برأيه ـ عن الحركات التي تجري في عقول أفراد البشر, أي ما أصطلح على تسميته ب الانفعالات ـ passions.وأن معرفة أسباب هذه الحركات هي مبادئ الفلسفة المدنية ـprinciples of civil philosophy[3].

وقد اعتقد هوبز أن في وسع أفراد البشر اكتشاف هذه الأسباب أو المبادئ باتباع أحد هذين المنهجين:

أولا: باتباع المنهج التركيبي ـ بدءاً من المبادئ الأولى للفلسفة, والانتقال

(1) E.W., VII, p.184.
(2) Ibid.
(3) E.W., I, p.4 – 73.

بطريقة تركيبية استنتاجية, وصولا الى معرفة أسباب حركات العقل أو مبادئ الفلسفة المدنية ـ (وقد بينا تفاصيل هذا المنهج, في سياق حديثنا عن مفهوم هوبز عن التركيب).

ثانيا: باتباع المنهج التحليلي ـ أي باتباع ما يعرف بالوقت الحاضر بمنهج الإستبطان Introspectiopn[1], أو التأمل الذاتي, وذلك بأن يرجع كل انسان الى خبرته الذاتية, ويحاول رصد وملاحظة تلك الحركات في ذاته.ويضرب لنا هوبز على اتباع هذا المنهج, المثال التالي: إذا تناول إنسان ما فعلا معينا وتساءل عما إذا كان عادلا أم جائرا, ثم شرع في تحليل مفهوم الفعل الجائر ورده الى واقعة ضد القانون ـ fact against law, ثم شرع في تحليل مفهوم القانون ورده الى أوامر الحاكم أو الممسك بزمام السلطة, ثم شرع في تحليل مفهوم السلطة ورده الى اتفاق إرادة الأفراد الذين أنشأوا هذه السلطة بغية العيش في ظلهل بسلام وطمأنينة.... الخ, فإنه سيتوصل في النهاية الى الحقيقة التالية: إن شهوات أفراد البشر وانفعالات عقولهم هي على نحو, بحيث أنهم, ما لم تكبحهم سلطة ما, سوف لن يكفوا عن محاربةبعضهم البعض, وهذا ما يمكن أن تؤكده خبرة أي انسان....."[2].

والواقع أن هوبز, على الرغم من قوله بإمكانية المنهج الأول, إلا أنه لم يحاول اتباعه (في هذا المجال), بل مال منذ البداية الى اتباع المنهج الثاني (التحليلي). فقد بدا هذا المنهج في نظره أفضلما يمكن أن يحقق له هدفه. فهو كان يهدف الى أن تكون مبادئ الفلسفة المدنية, أو أسباب حركات العقل واضحة وجلية لسائر أفراد البشر, وفي وسع أي واحد منهم اكتشافها ومعرفتها, بمجرد

(1) Cf. R.S. Peters, ed., "Body, Man, and Citizen: Selections from Thomas Hobbes, (New York, Collier Books, 1967, Introd., p.13.

(2) E.W., I, p.74.

أن يتفحص ما يجول في عقله[1].

وفي كتابه (التنين) يبدو هوبز أكثر تحمسا لاتباع هذا المنهج, بل يعتبره المنهج الوحيد الذي يفي بغرضه من الكتاب[2]. وهو يعبر عنه بعبارة اقرأ نفسك – read thyself[3], ويدعو أفراد البشر الى أن يحاولوا التعرف على ما يجول في عقول بعضهم البعض عن طريقه, أي عن طريق قيام كل منهم بتفحص أو قراءة ما يجول في عقله هو من حركات ـ هي الأفكار والرغبات والإنفعالات.

وهنا يحق لنا أن نتساءل: ترى إذا كان بوسع شخص ما ان يقرأ نفسه ـفكيف يستطيع ان يقرأ الآخرين؟ وإذا كانت قراءته لنفسه تتيح له أن يقرأ الآخرين فما الذي يثبت ذلك؟

يجيبنا هوبز على هذا, بأن سائر أفراد البشر يتماثلون من حيث ما يجول في عقولهم من الحركات ـ أي الأفكار والرغبات والإنفعالات ـوأن هذا التماثل يبلغ حدا يستطيع معه أي انسان, يتأمل ذاته ويلاحظ ما يراوده من أفكار وإنفعالات في أحوال معينة, أن يعرف ما يراود غيره في أحوال مماثلة, فهو يقول:

".... نظرا لم ا بين أفكار وإنفعالات انسان وأفكار وإنفعالات آخر من تماثل, فإن كل من ينظر في ذاته, ويتأمل ما يفعله, في حالة الإعتقاد, أو التعبير عن الرأي, أو التفكير, أو الأمل, أو الخوف, الخ ...., والأسباب التي تدفعه اليه, يستطيع من خلال ذلك قراءة ومعرفة أفكار, وإنفعالات سائر الأفراد الآخرين, في الظروف المشابهة"[4].

ولا بد أن نوضح ان هوبز لا يعني ان سائر البشر يتماثلون او يتفقون في

---

(1) E.W., I, p.73.
(2) E.W., III, Introd., p.xii.
(3) Ibid., p.xi.
(4) E.W., III, Introd., p.xi.

ما يرغبون فيه أو يخافونه من الأشياء, بل هم يتماثلون في طبيعة استجاباتهم, فطبيعة "الرغبة" ـ كاستجابة وكانفعال ـ هي هي لدى سائر الأفراد, ولكن هذا لايعني أن الجميع يرغبون دائما في شئ واحد بعينه, ".... انني أعني التماثل في الإنفعالات (... أي) الرغبة, والخوف, والأمل, الخ, وليس في موضوعات الإنفعالات, أي الأشياء التي تكون هدفا للرغبة, أو باعثا على الخوف, أو مطمح الأمل, الخ... "[1].

ولا يخفى أن فكرة التماثل هذه تلعب دورا حيويا في نظريته الأخلاقية, من حيث أنها تمثل الأساس الذي استند اليه في قوله بإمكانية التوصل الى معرفة المبادئ التي تتحكم بسلوك البشر, وبالتالي معرفة النتائج التي تترتب على هذه المبادئ, لاسيما في ظروف حالة الطبيعة, كما سنوضح فيما بعد.

اذن, نخلص من ذلك الى أن هوبز اعتقد بأن الفلسفة المدنية (والتي تشمل الفلسفة الأخلاقية والسياسية) ـ قابلة للبرهان, لأن "مبادئها" معروفة بالنسبة لنا, فهي تقوم في الرغبات والإنفعالات التي تخالجنا نحن البشر جميعا, والتي يمكن لأي واحد منا أن يتوصل الى "اكتشافها" عن طريق اتباع المنهج التحليلي, أي تأمل ذاته وملاحظة ما يساوره من أفكار ورغبات وانفعالات في أحوال معينة. وهذا مما يضفي على هذه "المبادئ" طابعا من اليقين, ويجعلها ـ كما اعتقد هوبز ـ في مقام البديهيات أو المسلمات الواضحة بذاتها, التي لا يمكن لأي انسان الإعتراض عليها أو التشكيك في صدقها أو صوابها, اذ يكفي ـ إذا ساوره الشك فيها ـ أن ينظر في ذاته و"يتفحص ما يجول في عقله".

ان منهج "الإكتشاف" ينطوي ـ كما مر بنا عند استعراضنا لمقوماته ـ على عنصرين:

- التحليل, بدء من الجزئي والمحسوس وصولا الى الأسباب العامة والمبادئ.

(1) Ibid.

- التركيب, بدء من الأسباب الأسباب العامة أو المبادئ, وصولا الى النتائج التي تترتب عليها.

وبعد ان بينا كيف اتبع هوبز التحليل في "اكتشاف" الأسباب أو مبادئ الفلسفة المدنية, ننتقل الى تبيان كيف اتبع هوبز التركيب في "اكتشاف" النتائج التي تترتب على تلك الأسباب او المبادئ.

لقد اتبع هوبز في محاولته اكتشاف النتائج منهجا شبيها الى حد بعيد بالمنهج الذي اتبعه (غاليليو) عند دراسته لمختلف الظواهر الطبيعية, من حيث أنه (أعني – هوبز) قد حاول اكتشاف النتائج عن طريق إجراء تجربة خيالية أو عقلية تولى فيها, على غرار تجارب (غاليليو) – "تحليل" [1] المجتمع الى أبسط عناصره الأساسية, لأن كل شئ يفهم على نحو أفضل من خلال الأسباب المكونة له. لأنه كما أن الساعة, أو أية آلة صغيرة أخرى, لا يمكن معرفة المادة التي صنعت منها دواليبها Wheels, وشكلها, وحركتها, معرفة تامة الا إذا فصلت عن بعضها, وفحصت وهي مجزأة..." [2], ..., كذلك إذا أردنا أن نفهم النتائج التي تترتب على المبادئ التي تتحكم بسلوك البشر (أي – الإنفعالات), يحسن بنا أن نحلل المجتمع أو نجزئه – كما تجزأ الساعة – الى مكوناته الأساسية, أي:

أ. أفراد البشر, و المبادئ التي تتحكم بسلوكهم – أي ما فطروا عليه من انفعالات ورغبات... الخ.

ب. العوامل (الخارجية) التي تؤثر في سلوك الأفراد, أو تتدخل في توجيهه ومساره – مثل السلطة الحاكمة ,القوانين, الأعراف...

(1) Strauss, The Political Pgiosophy of Hobbes, pp.2, 151, 154. Watkins, Philos. And Politics in Hobbes (Hobbes Studies, pp. 8-247). And See also his "Hobbes's System of Ideas, p.47. Macpherson, The Political Theoy of Possssive Individualism, p.30. Peters, Hobbes, pp.9-168. David p.Gauthier, Thhe Logic of Leviathan, (Oxford, Clarendon Press, 1969), p.4.

(2) E.W., II, Pref., p.xiv.

ثم نتناول أفراد البشر كما لو كانوا منفصلين عن بعضهم البعض [1], وندرس سلوكهم بمعزل عن تلك العوامل (الخارجية), أي نستبعد أي تأثير لها, فنتصورهم ـ كما تصورهم هوبز عند وصفه لـ الحالة الطبيعية للبشر ـ يعيشون بدون سلطة عامة ترهبهم أو تخيفهم [2],ودون قانون أو عرف [3], ودون أي علاقات أو روابط تربط فيما بينهم, بل ينساق كل فرد منهم وراء رغباته وانفعالاته فقط, كما سنوضح تفصيلا في الفصل الرابع من هذا البحث[4].

ومن خلال هذه التجربة ـ أو ـ الحالة الخيالية توصل هوبز الى اكتشاف النتائج التي تترتب على المبادئ التي تتحكم بسلوك وحركة أفراد البشر, وقد اتخذت هذه النتائج عنده شكل مجموعة من القواعد أو القوانين يتم بموجبها إعادة تركيب المجتمع من جديد. وهذه القوانين (التي دعاها هوبز بـ قوانين الطبيعة ـ Laws of Nature) [5] تمثل, برأيه, الفلسفة الأخلاقية الحقة والوحيدة[6].

وكما استخدم هوبز منهج "الإكتشاف" في اكتشاف مبادئ فلسفته الأخلاقية ـ وفلسفته المدنية عموما ـ ومن ثم اكتشاف النتائج التي تترتب عليها (على النحو الذي بيناه في الصفحات السابقة), فإنه استخدم, في تعليم الآخرين ما توصل الى اكتشافه ومعرفته, منهج البرهان, الذي يعكس لنا بوضوح اعجابه الشديد بالمنهج البرهاني الذي اتبعه (اوقليدس) في عرض آرائه وأفكاره الهندسية في كتابه (الأصول).

والواقع أن هوبز قد حرص, منذ اطلاعه على كتاب (اوقليدس) هذا, على اتباع هذا المنهج في سائر [7] كتاباته الفلسفية. فاتبعه في الرسالة القصيرة في

(1) Ibid.
(2) Cf. E.W., III, pp.3-112, 114.
(3) Ibid., p.115.
(4) انظر ص193 من هذا الكتاب.
(5) E.W., III, p.116.
(6) E.W., III, p.146.
(7) فيما عدا استثناء واحد، خرج فيه هوبز، حسب اعترافه هو، عن اتباع هذا المنهج. وسنعرض لذلك في مستهل الفصل الثالث.

المبادئ الأولى [1], وفي كتابه "مبادئ القانون" [2], وفي "المبادئ الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع" [3], وفي "التنين" [4], وفي "في الجسم" [5]. ولعل مما له دلالة خاصة بالنسبة لموضوعنا أن نعرف أنه كان مما سره أن ملخص كتابه المبادئ الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع باللغة الفرنسية, قد صدر موسوما بعنوان الأخلاق مبرهنة Ethics Demonstrated[6].

لقد اعتبر هوبز اتباع هذا المنهج بمثابة الشرط الأساسي للتوصل الى فلسفة أخلاقية صائبة, تحظى بالقبول والمراعاة من لدن سائر أفراد البشر, وتكفل لهم ـ بالتالي ـ العيش بسلام ورخاء. فهو كان يعتقد بأن كل النكبات والكوارث التي تحيق بالجنس البشري انما سببها الحرب, وبصورة أخص, الحرب الأهلية. وهذه مردها, برأيه, الى جهل البشر بقواعد الحياة المدنية, أي قواعد السلوك الأخلاقي التي تشكل في مجملها الفلسفة الأخلاقية الحقة. وليس السبب في جهل البشر بهذه القواعد هو أنه ما من أحد قد تسنى له اكتشافها أو معرفتها, فهو يعترف بأن "قلة"[7] من الحكماء قد تسنى لهم ذلك.

---

(1) A Shot Tract on First Principles/ Appendix: 1 to – The Elements of Law, Natural and Politic, ed. By f.Tonnies, (Frank Cass and Co., 1969), pp.193 – 210.

(2) انظر ما يقوله في هذا الصدد:

E.W., IV. Ded., p.XIII.

(3) انظر ما يقوله في هذا الصدد:

E.W, II, Ep. Ded., p. VII.

(4) انظر ما يقوله في هذا الصدد:

E.W., III, A Review and Canclusion, p.710.

(5) انظر ما يقوله في هذا الصدد:

E.W., I, p.88.

(6) E.W., VII, p.333.

(7) E.W., I, p.8. =

=/ وللاطلاع على مآخذ هوبز على الآراء الأخلاقية لأسلافه من الفلاسفة، انظر على سبيل المثال:

E.W., IV, p.73, p.211.
E.W, III, pp.680 – 681.

إن السبب يعود, برأيه, الى أن هؤلاء لم يهتدوا الى المنهج الواضح والدقيق الذي يجب أن يتبع في تعليم سواهم واطلاعهم على هذه القواعد. وهذا ما جعل البشر يفتقرون الى "القاعدة الصائبة واليقينية" التي يمكنهم تقويم أفعالهم وسلوكهم بمقتضاها, وجعلهم ـ بالتالي ـ ينساقون الى شن الحرب على بعضهم البعض ومعاناة الأهوال والنكبات والكوارث التي تنجم عن ذلك.

والمنهج الواضح والدقيق يتمثل في منهج البرهان, الذي يقضي ـ كما عرفنا ـ بالبدء من المبادئ والإنتقال, عبر عملية تركيبية قوامها ضم المبادئ على هيئة أقيسة, وصولا الى النتائج التي تلزم عنها.

والمبادئ يشترط فيها أن تكون واضحة وجلية, في وسع كل انسان التوصل الى معرفتها, وبالتالي, فهي تحظى بإقرار الجميع بصدقها ويقينيتها, انها ـ كما مر بنا ـ الحركات التي تجري في عقول سائر البشر (أي ـ الإنفعالات). ولما كانت المبادئ الوحيدة هي, برأي هوبز, التعريفات, فإن مبادئ الفلسفة الأخلاقية ـ والفلسفة المدنية عموما ـ قد اتخذت عنده شكل تعريفات [(1)] تتناول بالتوضيح عددا من الإنفعالات البسيطة التي تراود البشر. مثل الإشتهاء (أو الرغبة), والنفور, والحب والكره, والفرح, والغم. ومن هذه انتقل هوبز بطريقة تركيبية الى الإنفعالات المركبة أو المعقدة, ثم الى تتبع نتائجها وآثارها في علاقات أفراد البشر ببعضهم البعض..., وصولا الى القواعد الصائبة واليقينية التي دعاها بـ قوانين الطبيعة واعتبرها تشكل في مجملها الفلسفة الأخلاقية الحقة والوحيدة, كما سيتبين لنا من خلال الفصل الرابع من هذا البحث.

نخلص من ذلك الى أن كلا من (غاليليو) و(اوقليدس) قد أثرا تأثيرا واضحا على تصور هوبز عن المنهج, وأن هذا التأثير قد انعكس على فلسفته الأخلاقية. لقد قدم غاليليو لهوبز أمثلة عديدة على امكان تطبيق المنهج التحليلي ـ التركيبي في مجالات أخرى عدا علم الهندسة. وأن اعجاب هوبز بمحاولة

(1) Cf. Sorley, A Hist. of British Philos., p.63.

غاليليو تطبيق هذا المنهج في مجال الفلسفة الطبيعية, وبالنتائج التي توصل اليها من خلال ذلك, قد أثار لديه الرغبة في الإقتداء به, وذلك بمحاولة تطبيق المنهج ذاته في فلسفته المدنية, وفلسفته الأخلاقية بشكل خاص, سواء في اكتشاف مبادئها أو في اكتشاف النتائج التي تلزم عن هذه. وقد أتاح له ذلك أن يركن الى الواقع, الى الخبرة الذاتية لكل انسان, والمعرفة المتاحة لأي فرد, ويستخلص كل الأحكام والمعايير والقواعد الأخلاقية من هذه المعرفة وحدها, دون أن يقحم أي عنصر وهمي يقع خارج نطاق الواقع, أو خارج نطاق الخبرة المشتركة لسائر أفراد البشر. فقد أتاح له ذلك ـ مثلا, كما سيتبين لنا ـ تحديد مفهومه للخير والشر, لا بالإستناد الى قوة مطلقة سامية أو مثال أعلى, بل بالإستناد الى ما يتولد في ذات كل انسان من استجابات يمكن ادراكها وملاحظتها, (وستتضح لنا هذه الخاصية في فلسفة هوبز الأخلاقية أكثر في الفصل الثالث) [1]. كما أن اعجاب هوبز بمنهج (اوقليدس) البرهاني قد حدا به الى تبينه واتباعه في عرض آرائه في مختلف كتاباته الفلسفية. وقد انعكس تأثير هذا المنهج على طبيعة فلسفته الأخلاقية من حيث أنه جعله ينطلق في تفكيره من جملة المبادئ أو التعريفات, وينتقل بطريقة تركيبية الى القواعد الأخلاقية, واعتبار هذه وكأنها استنتاجات أو مبرهنات قائمة على تلك المبادئ.

---

(1) انظر ص134 من الفصل الثالث من هذا البحث.

الفصل الثالث

الأساس الفلسفي العام للنظرية

الفصل الثالث
الأساس الفلسفي العام للنظرية

بعد ان بينت في الفصل السابق تأثير منهج هندسة أوقليدس, ومنهج غاليليو التحليلي ـ التركيبي, في تحديد وجهة, وطبيعة, نظرية هوبز الأخلاقية, فإن الخطوة التالية التي ينبغي أن تعقب ذلك هي دراسة النظرية ذاتها : بناؤها وتركيبها، بدءاً من المبادئ، ووصولاً إلى الاستنتاجات. بيد أنه لما كان هوبز قد راودته منذ بدء اهتماماته بالفلسفة فكرة اقامة نظام فلسفي متكامل، يضمنه نظرته الموحدة إلى الطبيعة والإنسان والمجتمع، ولما كنا نعرف أنه قد حاول بالفعل تحقيق ذلك، فإنه من المنطقي أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: ترى هل أن نظريته الأخلاقية تمت بصلة ما بفلسفته العامة أو يمكن ان نعتبره أساساً فلسفياً قامت عليه نظريته الأخلاقية؟ ..، وبالتالي فإن الخطوة التالية ينبغي أن تكون محاولة الإجابة عن هذا السؤال، وهذا ما سأحاوله في هذا الفصل.

قسم هوبز الفلسفة إلى قسمين رئيسين ـ هما:

الفلسفة الطبيعية : التي تتولى دراسة الجسم الطبيعي (الذي هو من نتاج الطبيعة)، **الفلسفة المدنية:** التي تتولى دراسة الجسم الاصطناعي، أو ما يسمى بالدولة ـ Commonwealth)، (والتي تنشأ عن إجماع إرادة واتفاق البشر). ولما كانت معرفة خصائص ومواصفات الدولة، تستدعي، برأيه، معرفة نزعات وعواطف البشر وأنماط سلوكهم، فإن الفلسفة المدنية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول يسمى علم الأخلاق Ethics، ويبحث في نزعات البشر وأنماط سلوكهم، والقسم الثاني، يسمى علم السياسة Politics، ويختص ببحث واجباتهم المدنية [(1)]. وحلقة الوصل بين هذين القسمين الرئيسين للفلسفة هي الإنسان ـ لأن الإنسان,

(1) E.W, pp. 11-12.

بقدر ما هو نتاج الطبيعة, هو أيضا مادة الدولة وصانعها على حد سواء [(1)].
واستنادا لهذه الصلة, بين الموضوعات التي يختص كل قسم من أقسام الفلسفة بدراستها ـ (أي, الجسم الطبيعي, والجسم الإنساني, والجسم الإصطناعي المركب, المسمى بالدولة), من جهة, وانسجاما مع اتجاهه المادي الميكانيكي من جهة أخرى, اعتقد هوبز بأنه من الممكن دراسة هذه الأقسام بطريقة استدلالية, وذلك بأن يحاول استنتاج تصوره عن الإنسان وعن الطبيعة الإنسانية من تصوره عن الطبيعة, واستنتاج تصوره عن الدولة من تصوره عن الإنسان [(2)].
وبالأخص, وبقدر ما يتعلق الأمر بموضوع بحثنا في هذا الفصل, اعتقد أنه من الممكن, مبدئيا, استنتاج المبادئ السيكولوجية التي تتحكم بسلوك الإنسان أو, على حد تعبيره, المبادئ التي تتحكم بحركات العقل (والتي تشكل مقدمات نظريته الأخلاقية), من مبادئ الفلسفة الطبيعية, وذلك من خلال دراسة الإنسان وتكوينه بوصفه جزءاً من الطبيعة, يخضع ـ شأنه شأن أي جزء آخر ـ لنفس المبادئ والقوانين الميكانية التي تتحكم بحركات الأجسام المادية, وقد ذكر في سياق عرضه لمخطط نظامه الفلسفي الإستدلالي, أنه:

بعد الفيزياء يجب علينا أن ننتقل الى الفلسفة الخلقية moral philosophy, والتي نتولى فيها دراسة حركات العقل, أي, الإشتهاء, النفور, الحب, الخيرية, الأمل, الخوف, الغضب, المنافسة, الحسد, الخ, فندرس أسبابها, ونتائجها. أما لماذا تأتي دراسة هذه الحركات بعد الفيزياء, فلأن أسبابها تكمن في الحس والتخيل, اللذين هما موضوع الدراسة الفيزيائية...." [(3)].

على أن هوبز لم يلتزم بالفعل بهذا النهج الإستدلالي, ولم يسع للإنتقال من

---

(1) E.W., III, Introd., p.X.

(2) انظر المخط الاستدلالي الذي عرضه هوبز لنظامه الفلسفي، في سياق عرض رأيه بشأن المنهج التركيبي.

E.W., I, pp. 70 – 75.

(3) E.W., I, pp.72-73.

الفيزياء الى "الفلسفة الخلقية" [1], بل التمس في التوصل الى مبادئ حركات العقل وأسبابها, سبيلا آخر هو الإستبطان, لأن أسباب حركات العقل تعرف, لاعن طريق الإستدلال وحسب, بل عن طريق خبرة كل إنسان يبذل جهده لملاحظة تلك الحركات في داخل نفسه أيضا"[2]. كما انه حين شرع في تحقيق مخططه لنظام فلسفي استدلالي يكون على شكل ثلاثية, تتناول كل ما يتعلق بالجسم, والإنسان, والمواطن ـ على التوالي ـ اضطر, تحت ضغط الأحداث والظروف القلقة التي كانت تعصف ببلاده وقتذاك, الى إرجاء تنفيذ مخططه هذا وفقا لهذا الترتيب, وقام باعداد ونشر القسم الثالث (الخاص ببحث واجبات الرعية والمواطنين تجاه الدولة).

وقد أشار, في مقدمة الترجمة الإنكليزية لهذا القسم, الى أن المبادئ التي بنى عليها آراءه فيه, قد تم التوصل اليها "عن طريق الخبرة", وأنه ـ تبعا لذلك "سوف لن يحتاج الى القسمين الأوليين" [3]. مما يعني انعدام الصلة المنطقية الإستدلالية التي تصل بين أقسام فلسفته, والتي توخى اثباتها وتحقيقها, ويشير الى أن مبادئه السيكولوجية تعد بمثابة انطلاقة جديدة لا تمت للمبادئ الطبيعية بصلة, من الوجهة المنطقية, وبالتالي لاتمثل استنتاجا منطقيا منها. لقد لاحظ هذه النقطة عدد كبير من الباحثين, الذين تولوا دراسة فلسفة هوبز [4], ولفتوا الإنتباه

---

(1) Peters, R., an articl on "Hobbess" in – The Encyclopaedia of Pgilosophy, Vol.4, p.35.

(2) E.W., I, p.73.

(3) E.W., Pref. pp.XIX – XX. And Cf. also Strauss, The Political Pgilos. Of Hobbes, p.6. footnote: 2.

(4) كان من أبرز من أشار إلى ذلك ـ وفقاً للترتيب التاريخي:

G.C. Robertson, (Hobbes, 1886). A.E.Tylor, (Thomas Hobbes, 1908). Jogn Laird, (Hobbes, 1934). Leo Strauss, - (The Political Pgilosopy of Hobbes, 1936). =B.E.Jessup, - ("Relation of Hobbes's Metaphysics to his theory of value", = =Ethics, April, 1948). S.P.Lto De Cive, N.Y., 1949). Haward Warrender, (The political philosophy of Hobbes, 1957).

ولكن لم يكن الموقف الذي اتخذه هؤلاء الباحثين، هو الموقف الوحيد من هذه المسألة إذ أن كلاً من (كاتلن) ـ

اليها.غير أن البعض منهم لم يقف عند هذا الحد, بل حاول أن يبني عليها تفسيرا جديدا لفلسفة هوبز وتطورها مفاده إنكار أية صلة بين فلس فتهوبز المدنية [(1)] وفلسفته الطبيعية, وبالتالي, انكار أي تأثير للثانية على الأولى, والأكيد, في مقابل ذلك على أن الخطوط الرئيسية لفلسفة هوبز المدنية قد تبلورت في ذهنه (قبل) أن يتبنى معطيات علم الحركة الجديد والفلسفة الميكانيكية, و(قبل) أن يهتدي الى المنهج الأوقليدي في البرهان, ويستلهم منهما معا فكرة صياغة فلسفة استدلالية قائمة على أسس مادية ميكانيكية يمتد نطاقها ليشمل سائر أقسام الفلسفة في مفهومه [(2)] ـ وهذا مما يؤدي, في نهاية المطاف, الى القول بأن فلسفة هوبز

G.E.G.Catlin, (Thomas Hobbes, as Philosopher, publiosit, and Man of letters).

وكذلك في مالة له في موسوعة العلوم السياسية:

The Encyclopaedia of the Social Scinces.

وليسلس ستيفن ـ Leslie Stephen, (Hobbes) كلاهما، قد اعتقد بأن آراء هوبز السيكولوجية والسياسية هي مستمدة الفعل من اتجاهه المادي.

أما ـ أواكشوت:

Oakeshott, (Introd. To Leviathan, pp. XVII – XIX).

فقد اعتقد ـ خلافاً لهؤلاء وأولئك ـ بأن فكر هوبز يمثل في م جمله نظاماً لأنه يمت في ظل نظرية فلسفية ثانوية ـ Second – order، نقدية. انظر:

Watkins, Pgilosopy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.238. and also see his "Hobbes Syste of Ideas", p.11. Nacpherson, Hobbes's Bourgeois Man, (Hobbes Studies, p.170. and also see his "Political theoy of possessive Individualism", p.10.

(1) تجدر الإشارة إلى أنني أقص ده هنا "الفسلفة المدنية" بمعناها الواسع الذي أشار إليه هوبز؛ أي باعتبارها تشمل الأخلاق والسياسة، انظر:

E.W., pp.11-12. and also Cf. Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, p. VII. And Watkins, Hobbes' System of Ideas, p.11.

(2) كان أول من قال بهذا الرأي (روبرتسون ـ G.C.Robertson)، وبعد (شتراوس) أبرز من تبناه وتحمس له، حتى أنه كرس كتاباً بأكمله لدعمه وتطويره وإثباته، انظر:

Lo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, pp.IX, 29, 170.

بيد أن من الباحثين من رأى عكس هذا الرأي، انظر مثلاً:

W.R.Sorley, A History of British Philosopy to 1900, p.61.

وأن بعضهم لم يقتصر على مخالفته، بل مضى إلى حد التصدي له وإثبات بطلانه مثل (واتكنس) و (ماكفرسون):

Watkins, Philosopy and Politics in Hobbes, (Hobbes p.238 – ff. and also see his "Hobbes' System of Studies, Ideas" pp.14 – ff. Macpherson, Hobbes's

المدنية تفتقر الى أسس ومبادئ مستمدة من فلسفته العامة, أو فلسفته الطبيعية, والنظر اليها على أنها لا تعدو عن كونها موقفا معينا نشأ كرد فعل ذاتي ازاء الأوضاع والظروف المقلقة لعصره[1].

إن هذا الرأي أو التفسير يدل في الواقع على فهم غير سليم لفلسفة هوبز، وذلك لأن القائلين به قد أغفلوا عدداً من الحقائق الهامة في هذا المجال، أبرزها:

أولاً: أن ما يضفي على نظام هوبز الفلسفي طابع الوحدة والتكامل، ويربط أقسامه ببعضها البعض، بالفعل، هو ـ ليس اتباع المنهج الاستدلالي، بل ــ استخدام المفاهيم والتصورات الميكانيكية التي استقاها من إحى المجالات التي تولى دراستها (علم الفيزياء والميكانيك) وعمد إلى تطبيقها وتعميمها على سائر المجالات الأخرى ـ أو، بالأحرى على سائر الموجودات (واستحق، بناء عليه لقب ميتافيزيقي "الحركة" الكبير) [2].

ثانياً: ان تحول اهتمام هوبز نحو الفلسفة، وتبنيه للاتجاه المادي الميكانيكي قد (سبق)، زمنياً، مساهماته في مجال الفلسفة المدنية. وإن أولى كتاباته الفلسفية قد اشتملت على بوادر واضح تدلل على عزمه على تطبيق تصوره المادي الميكانيكي على الإنسان ونشاطاته، وبالتالي صياغة آرائه الأخلاقية وفقاً لذلك الإطار أو التصور.

ثالثاً: ان هوبز قد أكد، في أكثر من موضع في مؤلفاته اللاحقة، على ما لاتجاهه المادي الميكانيكي من أهمية وتأثير في مجمل فلسفته،

Bourgeois Man, (Hobbes Studies, pp.170, 17 – 180). And also see his "Political Theory of possessive Individualism" pp. 10, 74-78.

(1) Cf. Macpherson, Hobbes's Bourgeois Man, (Hobbes Studies, p.170).

(2) Peters, Hobbes, p.94. and see also his Introduction to "Body, Man, and Citizen: Selections from Thomas Hobbes," p.14. Gauthier, The Logic df Leviathan, p.2.

كأساس لها(1).

رابعاً: ان تصورات هوبز الأخلاقية، تكشف لنا بجلاء أنها لا يمكن أن تستغني عن المفاهيم والمبادئ الأساسية لاتجاهه المادي الميكانيكي؛ فتصوره للإنسان وتكوينه ينم ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ عن تأثر واضح بالاتجاه المادي الميكانيكي، وان هذا التأثير قد انعكس بدوره على تصوره لنشاطات جسم الإنسان وانفعالاته وعواطفه، وبواعثه على السلوك، ومدى تمتعه بحرية الإرادة، وكذلك انعكس على تصوره للحق الطبيعي، والقانون الطبيعي، والالتزام الأخلاقي.

ان كل ذلك يثبت لنا أن هوبز، وان لم يقم بالفعل باستنتاج مبادئ "حركات العقل" من مبادئ الفلسفة الطبيعية، فإنه قد ظل حريصاً على طابع الوحدة الذي كان ينشد اضفاءه على نظامه الفلسفي، وذلك استناداً إلى الإطار المادي الميكانيكي الذي كان تفكيره يدور ضمن حدوده، وان فلسفته الأخلاقية تبدو ـ تبعاً لذلك ـ منسجمة مع المخطط الذي رسمه، ومتأثرة بالأساس المادي الميكانيكي لمجمل فلسفته.

وسأحاول في هذا الفصل، تبني هذا الرأي، فأقوم بتقصي الأصول الفلسفية العامة لنظرية هوبز الأخلاقية، وتتبع امتداداتها، ورصد تغلغلها في ثنايا تصوراته الفسيولجية والأخلاقية.

لقد بات من الثابت، الآن، أن الرسالة، التي عرفت فيما بعد باسم "رسالة قصيرة في المبادئ الأولى A Short Tract on First Principles"(2) تمثل أولى

(1) Cf. Macpherson, Hobbes's Bourgeois Man, (Hobbes Studies, p.170).

(2) عثر على هذه الرسالة بين مخطوطات هوبز. ويختلف الباحثون بشأن التاريخ الدقيق لكتابتها، بيد أنه من المتفق عليه عموماً، أن تاريخ كتابتها ينحصر ضمن الفترة الواقعة ما بين عامي (1630 ـ 1937)، وأنها قد كتبت قبل أن ينشر هوبز بين الناس أولى محاولاته في مجال الفلسفة المدنية (مبادئ القانون، الطبيعي والسياسي ـ Elements of Law, Natural and Politic في شكلها المخطوط. انظر:

كتابات هوبز الفلسفية (1)، وأول مخطط لنظرية هوبز، ليس عن العالم الما دي

Peters, Hobbes, pp.3-22. and also see his article on "Hobbes" in "The Encyclopaedia of Philosopy, Vol.4, p.31. J.Plamenatz, Introd, to Leviathan, p.3. Sorley, A Hist, of British Philos. To 1900, p.50. R.H.Kargon, Atomism in England from Hariot to Newton, (Clarendon press, Oxford, 1966) p.55. Watkins, Philosophy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.239). and also see his "Hobbes's Syste of Ideas, p.13.

وكان (تونيس – Ferdinand Tonnies) أول من لفت الانتباه إليها ونشرها في عام 1889 كملحق (أول) ذيّل به نشرته لكتاب هوبز "مبادئ القانون"، وعنونها بـ "رسالة قصيرة في المبادئ الأولى". انظر:

Th. Hobbes, Elements of Law, Natural and Politics, ed. By: Ferdinand Tonnies, 2nd ed., 1969, Appendix: I,pp.193-210.

وقد تباينت ردود الفعل التي أثارها هذا الكشف لدى الباحثين، الذين أنكروا أسبقي ة تبني هوبز للاتجاه المادي الميكانيكي وبالتالي تأثيره في فلسفته المدنية، ففي الوقت الي أعلن فيه (روبرتسون) حين علم بأمر اكتشاف "الرسالة.." ـ وكان قد انتهى من كتابة كتابه ـ:"ان طبيعة الموضوع قد تغيرت إلى حد ما بفعل رسال كان تونيس أول من لفت الانتباه إليها"، فإن (شتراوس) قد تجاهلها على أساس أنها لا تنطوي على أهمية كبيرة فيما يتعلق بهدفه. انظر:

Watkins, Hobbes's System of Ideas, p.22. and also his article: "Philosophy and Politics in Hobbes", (Hobbes Studies, pp.239-240) Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, pref. p.XII.

(1) كان هوبز قد نشر، قبل تحول اهتمامه نحو الفلسفة وكتابته "الرسالة القصيرة.."، ترجمة لكتاب ثيوسيديس "تاريخ الحرب البيلوبونيزية"، تصدرتها مقدمة، ذات طابع سياسي، بقلمه (عام 1628، أو، 1629). وعلى الرغم من أن هوبز ينقل إلينا، من خلال مقدمة كاب ثيوسيديس، مفهوماً أولياً عن اتساق وانتظام الطبيعة البشرية، تولى بعدئذ بلورته وتطويره إلى مبدأ عام، إلا أن الفكرتين الأساسيتين اللتين سادتا (مقدمته) بشكل بارز ـ أعني، اعتماد الطريقة الاستقرائية في دراسة التاريخ لاستخلاص المبادئ السياسية، وتأييده للملكية ـ سرعان ما فقدتا الأهمية والمكانة اللتين كانتا تحتلانه في تفكيره، ولم تعاودا الظهور بش كل فعال في كتاباته اللاحقة؛ فقد تخلى فيما بعد عن اعتماد الطريقة الاستقرائية، في حين أن الملكية لم تعد تحتل ـ فيما يوقل واتكنس ـ سوى مكانة ثانوية في نظامه الفلسفي. انظر:

Atkins, Philosophy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.239). and also – Hobbes's System of Ideas, p.14.

واعتقد، فيما يتصل بموضوعنا، أننا حين نكون بصدد التأريخ لهوبز (كفيلسوف) وتتبع تطور فلسفته وانعكاساتها، لن يهمنا بشكل أساس الالتفات إلى مقدمته التي كتبها (كمؤرخ سياسي، يهمه استخلاص الدروس والعبر من قراءة التاريخ)، قبل أن يقرر التحول باهتمامه نحو الفلسفة، وقبل أن تراوده الرغبة في أن يغدو فيلسوفاً سياسياً حتى، بل وإنما نهتم بـ "الرسالة القصيرة.."، التي تعكس لنا بكل وضوح وجلاء، بوصفها أولى مبادرات

فحسب، بل عن العالم والوضع الطبيعي للإنسان فيه [1]، وتكشف لنا بوضوح تبنيه للاتجاه المادي الميكانيكي عقب رحلاته إلى القارة الأوروبية واتصاله بالأوسا الفلسفية والعلمية، وتأثره بما كانت تبشر به من اتجاهات جديدة.

تنطوي هذه "الرسالة.." على سمتين رئيس يتين في فلسفة هوبز، ظلتا تلازمان تفكيره وتميزان سائر كتاباته الفلسفية اللاحقة، وهما: استخدام منهج هندسة أوقليديس في البرهان، وتبني فكرة الحركة [2] كمبدأ تفسيري بواسطته

هوبز الفلسفية؛ فكر هوبز كفيلسوف، أو بالأحرى تعكس لنا الحدود التي كان فكره الفلسفي قد بلغها قبل أن يشرع في صياغة أولى مساهماته في مجال الفلسفة المدنية ـ أعني، كتابه "مبادئ القانون، الطبيعي والسياسي".

(1) Watkins, Hobbes's System of Ideas, p.22.

(2) يمكن تأريخ بدء اهتمام هوبز بفكرة الحركة بزيارته الثانية للقارة الأوروبية (1629 – 1631)، ويرجع السبب المباشر لاهتمامه بها إلى انشغاله بمشكلة سبب الاحساس (انظر – ص30 من الفصل الأول من هذا الكتاب)، التي أسفرت تأملاته بشأنها عن توصله، بالصدفة إلى الفكرة التي مفادها ـ أن سبب كل شيء، بما في ذلك الإحساس نفسه، انما يكمن في تنوع الحركة وأشكالها المختلفة. وقد كانت أولى محاولاته لتجسيد هذه الفكرة هي "الرسالة..."، انظر:

Watkins, Hobbes's System…, pp.3-12. Peters, Hobbes, p.23.

وقد ظلت مشكلة سبب الاحساس، بعد ذلك، تحظى باهتمام هوبز بشكل متزايد، حتى أنها غدت محور فلسفته الطبيعية. ويعزو (بيترز) ذلك إلى اعتقاد هوبز بأن التحليل السببي الصحيح للإحساس يشكل مفتاح فهم كل من الطبيعة والإنسان. وقد ألهمه ذلك بالتالي فكرة إقامة نظامه الفلسفي الي حاول فيه ـ خلال أجزائه الثلاثة ـ استنباط سلوك الأفراد في المجتمع من تحليل مفهوم الحركة. انظر:

Peters, Hobbes, pp.6-83. and also see his article on Hobbes in Encyclopedia of Philos., Vol.4, p.35.

وتكاد آراء الباحثين أن تتفق على تبني هوبز لفكرة الحركة، وبالتالي للاتجاه الميكانيكي، قد جاء بتأثير اعجابه الشديد بما حققه غاليلو (وهارفي) من انجازات، لعبت فكرة الحركة دوراً أساسياً وفعالاً (وهارفي) من انجازات، لعبت فكرة الحركة دوراً أساسياً وفعالاً في تحقيقها. ولعل مما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال، أنه في الوقت الذي يرجّح فيه أن "الرسالة.." قد كتبت بين عامي (1630 – 1637)، فانه من الثابت أن هوبز قد قام في (عام 1636) بزيارة إلى ايطاليا ليقابل غاليليو. انظر:

See: E.W., I, Epis. Ded., p.VIII. and also Cf. Watkins, Philosopy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, pp. 3-242. Mintz, The Huning of Leviathan, pp. 4-63. Sorley, Op.Cit., p.61. P

تفسير شتى الظواهر في الطبيعة؛ ومن جملتها النشاطات التي تجري في جسم الإنسان ودماغه وقلبه، باعتبارها نتائج ناجمة عن ضغوط أو تأثيرات واردة من الأجسام الخارجية، موجهة نحو الجهاز العصبي، أو بتعبير هوبز ـ الأرواح الحيوانية Animal Spirits[1].

يستهل هوبز القسم الأول من "الرسالة.."، بتثبيت بعض المبادئ الميكانيكية الأساسية ـ وهي (ان ما لا يضاف إليه شيء، ولا ينقص منه شيء، يظل على نفس الحالة التي كان عليها". و "ان ما لا سبيل لأن يلامسه شيء آخر لن يضاف إليه شيء ولا ينقص منه") [2]، والتعريفات ـ وهي (تعريف الفاعل Agent، والمنفعل Patient، والضرورة، والسبب الضروري، والسبب الفاعل،

(1) تعد "الأرواح الحيوانية "بمثابة جواهر رقيقة، تجري في الأوعية أو القنوات العصبية. ويستخدم هوبز هذا المفهوم (كما يورد واتكنس) للدلالة على "السوائل العصبية ـ nervous fluids، أو اجمالاً، الجهاز العصبي لدى الكائن الحي. ويرجع (بيترز) أصل هذا المفهوم إلى Galen، ويشير إلى أن هوبز، على الرغم من تخليه عن تصور Galen لكيفية نشأة الأرواح الحيوانية وجريانها في الجسم، وتبنيه في مقابل ذلك تفسير هارفي لحركة الدم)، قد استبقى مفهوم "الأرواح الحيوانية" وجريانها في الأعصاب، واتخذه كوسيلة يفسر بها انتقال الحركة الحيوانية (أو الإرادية) وانتشارها في أجزاء الجسم، انظر:

Peters, Hobbes, p.140, footnote: 2. Cf. also his article in the Ency. Of Philos., Vol.4, p.38. Watkins, Philosopy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, ed. By:K.C.Brown, p.240), and his "Hobbes's System of Ideas, p.23.

(2) Hobbes, A Short Tract …, Sec. I, Prines. 1-2 (Appendix, I to: Elements of Law, p.193).

- ومنذ الآن سأشير إلى كتاب "مبادئ القانون" بـ .E. of L.
- ويرى (واتكس) بأن هذين المبدأين الأساسيين يمكن تلخيصهما بالقول أن "لا تغير من دون قوة دافعة"، ويشير إلى أن ذلك قد ظل يمثل العقيدة الميتافيزيقية الأساسية لهوبز طيلة حياته، وأنه قد تمخضت عنه نتائج غير مباشرة ذات تأثير كبير، ولا سيما فيما يتعلق بالاتجاه نحو الجبري ة وانكار حرية الإرادة، واضفاء طابع مادي على تفسيراته السيكولوجية، وانكار السبب الغائي. قارن:

C.f. Watkins, Philos. And Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.240), and also: Hobbes's System of Ideas, pp.5-24.

والجوهر، والعرض..) [1]، ثم يمضي إلى استخلاص بعض الاستنتاجات منها[2].

ويعالج هوبز في القسم الثاني مشكلة انتقال التأثير والحركة من فاعل ما Agent، إلى منفعل Patient بعيد عنه، في ضوء المبادئ الميكانيكية التي ثبتها في القسم الأول، فيفترض أن ذلك يمكن أن يتم بطريقتين: إما عن طريق وسط ناقل، أو عن طريق جسيمات دقيقة تنبعث من الفاعل أو المؤثر [3]. وعلى الرغم من اعترافه بامكانية الطريقة الأولى، إلا أنه يرفض التعويل عليها كلياً[4]، مؤكداً امكانية الطريقة الثانية (الجسيمات المنبعثة) في انتقال التأثير والحركة [5]، ولا سيما في الجواهر أو الأجسام المضيئة أو الملونة.

أما في القسم الثالث، فيعمد هوبز إلى توسيع نظريته الميكانيكية لتشمل النشاطات الفسيولوجية والسيكولوجية التي تجري في جسم الإنسان. ويستهل ذلك بتثبيت بعض التعريفات ـ (مثل "الأرواح الحيوانية"، و "الصورة الذهنية"، فيعرف الأرواح الحيوانية بأنها وسائل احداث الاحساس والحركة [6]، والصورة الذهنية بأنها صور لشيء ما في الخارج تتراءى لنا بعد ان يكون الشيء قد زال من مجال الاحساس[7] ...الخ). ثم يمضي استناداً لذلك ـ إلى استخلاص تصوراته السيكولوجية والأخلاقية. فيقرر أن التأثير أو الحركة التي تنقلها الجسيمات الدقيقة المنبعثة من الشيء الخارجي، تنتقل ـ سواء بصور مباشرة أو غير مباشرة ـ إلى الأرواح الحيوانية، وبحدوث ذلك يتم فعل الإحساس، أي الاحساس

(1) Hobbes, A Short Tract …, sec. I, Princs. 3-16, (E.of L., pp.4-193).
(2) Tract …, Sec. I, Conclusions, (E. of L., pp.7-194).
(3) Tract …, Sec.2, Princ. I, (E. of L., p.197).
(4) Sec.2, Concl.2, (E. of L., p.198).
(5) Sec.2, Concl.3, (E. of L., p.199).
(6) Sec.3, Princ. I, (E. of L., p.204).
(7) Sec.3, Princ.2, (E. of L., p.204).

بالشيء[1]. غير أن الحركة الواردة من الشيء الخارجي لا تقتصر على التأثير في الأرواح الحيوانية فحسب، بل تمضي إلى الدماغ أيضاً، حيث تؤدي إلى إحداث حركة معاكسة. وهذه تؤدي، بانتقال تأثيرها إلى الأرواح الحيوانية، إلى حدوث وتكوّن صور ذهنية للشيء الخارجي، وبحدوث الصور الذهنية يتم فعل الإدراك ـ أعني، إدراك الشيء الخارجي[2].

ان الاحساس بالشيء أو إدراكه يلزم عنهما الرغبة فيه (ومعنى ذلك أن الرغبة أيضاً تقتضي حدوث حركة في الأرواح الحيوانية انتقلت سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من الشيء). وان ما يكون هدفاً للرغبة يعد خيراً، وبالعكس ما يكون خيراً يعد هدفاً للرغبة. ومعنى هذا أن الخير ينطوي على قوة جذب. ولأن ما يكون مرغوباً أو خيراً بالنسبة لامرئ، قد لا يكون كذلك بالنسبة لآخر، وبالتالي؛ ما يجذب امرئ قد لا يجذب آخر: فإن ـ "الخير بالنسبة لكل شيء هو ذلك، الذي تكون له القوة لجذبه" [3]، وأن "الشيء هو السبب الفاعل (...) للرغبة"[4].

---

(1) Sec.3, Concl.5, (E. of L., p.207).

(2) Sec.3, Concl.6, (E. of L., p.208).

-/ وان هوبز يعتبر الحس، والإدراك، على أنهما الفعلين الوحيدين للنفس ـ Soul، واللذين يصدران عن ملكتي الإدراك الوحيدتين فيها، قارن:

Cf. Sec.3, Concl.10, (E of L.p.210).

(3) Sec.3, Concl.7, (E. of L., p.209).

-/ ولعل مما تجر الإشارة إليه هنا، أن هوبز يشير إلى أن هذا التعريف للخير يتفق تماماً مع تعريف أرسطو للخير، والقائل بأن الخير هو ما تحرك نحوه سائر الأشياء. وهو (أي، هوبز) يعتقد أن هذا التعريف قد عبّر بصورة مجازية، إلا أنها صائبة، عما يجري بالفعل، إذ على الرغم من أنه يبدو كما لو أننا نجذب الشيء نحونا، إلا أن الشيء، في الواقع، هو الذي يجذبنا نحوه من خلال حركة مكانية.

(4) Sec.3, Concl.8, (E. of L., p.209).

-/ وبالطبع فإن أهم ما يلزم عن ذلك هو إنكار السبب الغائي، واحلال السبب الفاعل محلها في سائر الأحوال، أو ـ كما يعبر واتكنس ـ اعتبار كل ما يعرف بالأسباب الغائية على أنها نوع من السبب الفاعل المقنّع.

انظر:

فالرسالة ـ كما هو واضح ـ يمكن أن تعد بمثابة عرض تمهيدي موجز لآراء هوبز وتصوراته عن الكون، وطبيعة الإنسان، والقيم الأخلاقية ـ وقد استمرت هذه الآراء تظهر، بشكل أكثر تفصيلاً وتوسعاً، ودون أن يطرأ عليها تغير جوهري (باستثناء رأي واحد فقط) [1] حتى آخر كتاباته الفلسفية [2]. وليس أدلّ على ذلك مما نجده من أصداء لهذه الآراء. والتصورات في كتاباته اللاحقة، سواء في مجال الفلسفة الطبيعية أو الفلسفة المدنية. ففي ما يتعلق بالفلسفة الطبيعية، يكفي الرجوع إلى كتابه "في الجسم" ـ للتدليل على أن معظم الأفكار الأساسية لـ "الرسالة.." تعاود الظهور فيه، مع شيء من التفصيل والتوسع. بل أن بعض الباحثين يميل إلى الاعتقاد بأن "الرسالة.." لم تكن سوى نموذج مصغر، يماثل في تركيبه تركيب كتاب "في الجسم"، وأن كتاب "في الجسم" لا يعدو عن كونه صياغة موسعة جداً لصورة كانت مبادئها قد رسمت في "الرسالة.." [3].

أما فيما يتعلق بأثر أفكار "الرسالة.." في كتابات هوبز اللاحقة في مجال الفلسفة المدنية، فاننا يمكن أن نتلمس ذلك بأشد ما يمكن من الوضوح في كتابه "مبادئ القانون" [4] ـ (الذي يمثل أولى محاولاته المنهجية لعرض فلسفته المدنية). وكتابه "التنين" ـ (الذي يمثل الصياغة النهائية لفلسفته المدنية). فكلا الكتابين يبدآن بفضول يع رض فيها هوبز آرا ءه وتصوراته عن الطبيعة

Watkins, Philos. And Politics in Hobbes, (Hobbes: Studies, p.240). and JJ Hobbes's System …, p.25.

وقد استمر هوبز على موقفه هذا ـ كما سنرى ـ طيلة حياته، وبنى عليه تصوره الجبري لسلوك الإنسان وأفعاله.

(1) انظر (ص118) من هذا الفصل، الهامش رقم (1).

(2) Cf. Watkins, Hobbes's System .., p.23.

(3) Cf. Peters, Hobbes, pp.86,81. Watkins, Philosopy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.239).

(4) Cf. Watkins, Philosopy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.241).

الإنسانية[1]، وهي تشتمل على العديد مما ورد في "الرسالة.." [2] من أفكار.

نخلص من هذا إلى أن هوبز قد تبنى الاتجاه المادي الميكانيكي قبل أن يشرع في تطويره وبلورة آرائه في مجال الفلسفة المدنية. وأن أولى محاولاته الفلسفية تدل بشكل واضح على عزمه على مد ى نطاق تصوره المادي الميكانيكي بحيث يشمل الإنسان ونشاطاته، وبالتالي صياغة آرائه الأخلاقية في ضوء ذلك التصور. كما أن هوبز قد استمر ــ بعد ذلك ـ في تبنيه للاتجاه المادي الميكانيكي والتجاوب معه بحماس يفوق حماس حتى أوائل دعاته، وواضعي لبناته وأسسه الأولى، محاولاً أن يستخلص منه بناء ميتافيزيقيا متكاملاً وقائماً بذاته، تكون فيه "المادة" و "الحركة" بمثابة المبادئ التفسيرية الوحيدة لكل الواقع [3] ـ (وأن من الباحثين من يعتقد أنه قد نجح، ربما أكثر من أي كتاب القرن السابع عشر، في استخلاص النتائج المباشرة التي تترتب على التبني التام للاتجاه المادي الميكانيكي الجديد، وتطبيقه في شتى الميادين) [4].

وعليه، فلا يمكن ـ وفقاً لهذا المنظور ـ انكار تأثير أفكار هوبز الفلسفية الأساسية، المتمثلة في مجمل اتجاهه المادي الميكانيكي، في فلسفته المدنية ـ

(1) E,W.,IV:Elements of Law, pt. I-Human Nature, chs. 1-13. E.W., III:Leviathan, chs. 1-2. and Cf. also Goldsmith's Introduction to The second edition of Hobbes's "Elements of Law', p.VIII.

(2) يمكن أن نورد هنا، على سبيل المثال:

تفسيره السببي للحس والإدراك وكيفية تكون الصورة الذهنية للشيء في أذهاننا.

Tract (Sec.3, Concls. 5,6) E.W., IV, p.3, e.W., III, pp.1-2.

Tract (Sec.3, Concl.3) E.W., IV, p.6, E.W., III, p.2.

وصلة ذلك بسلوكنا الفعلي نحو الشيء ـ سواء بالحركة تجاهه أو بالابتعاد عنه.

Tract (Sec.3, Concl.3) E.W., IV, p.31, E.W., III, pp.9-38.

وما يترتب على لك من نظرتنا للشيء وموقفنا منه وتقييمنا له ـ سواء باعتباره خيراً أو شراً.

Tract (Sec.3, Concl.7) E.W., IV, p.32 E.W., III, p.41.

(3) A.Robert Caponigri, A History of Western Philosopy, Vol. III: Philosopy from the Renaissance to the Romantic Age, (University of Notre Dame press, 1963), p.283.

(4) Basil Willey, The Seventeenth Century Background, (Chatto and Windus, London, 1934), p.97.

والأخلاقية بصورة خاصة.

ويكفي من أجل تأكيد هذا الرأي، ومن أجل تحديد الأسس الفلسفية الميتافيزيقية لنظرية هوبز الأخلاقية، أن نقوم بعرض مركز وسريع للمبادئ الأساسية لنظام هوبز الميتافيزيقي، ولمس تأثيراتها وانعكاساتها على مفاهيمه وتصوراته الأخلاقية.

يستند نظام هوبز الفلسفي الميتافيزيقي إلى المبدأين أو المفهومين التاليين: المادة، والحركة[1]. وسأبدأ أولاً باستعراض مفهوم المادة عنده.

اعتقد هوبز بأن "كل شيء هو إما جوهر أو عرض"[2]، وقد عرّف "الجوهر" Substance بأنه "القاعدة a ground، الأساس a base، كل شيء ذي وجود أو بقاء بحد ذاته"[3]. غير أن لفظة الجوهر" اكتسبت لديه معنى خاصاً ومتميزاً، لأنه، خلافاً لما درج عليه الفلاسفة المدرسيون، اعتبر لفظة "الجوهر" مرادفة للفظة "الجسم"؛ من حيث أن كلتيهما تدلان، برأيه على شيء واحد بعينه هو المادة[4]. وتبعاً لذلك فقد اعتقد بأن الشيء الوحيد الذي له وجود فعلي حقيقي في الكون هو "الجوهر المادي" أو "الجسم"، وهو "ذلك الجوهر الذي يكون ذا مقدار غير محدد، وهو نفسه الجوهر المادي، غير أن جسماً معيناً ما هو ما يكون له مقدار محدد، وهو بالتالي يفهم على أنه ـ totum أو integrum

(1) Caponigri, Op.Cit., pp.283 – 284.

وهناك ثمة مفهوم ثالث (هو، الجهد Endeavour) يلعب دوراً هاماً ـ ولا سيما في محاولة هوبز تطويع هذين المفهومين الأساسيين مع دراسته للإنسان ونشأته الفسيولوجية وسنتعرض له بالتفصيل فيما بعد.

(2) Tract …, Sec, I, Concl. I, (E. of L., p.194).

(3) E.W., IV, p.308.

(4) E.W., III, pp. 380 – 381.

وتجدر الإشارة إلى أن المادة، برأي هوبز، هي نفسها الجسم، غير أنها لا تؤخذ مطلقاً بمعزل عن الجسم المؤلف أو المكوّن منها ـ انظر:

E.W., IV, p.309.

aliquid"[1]. وعلى هذا الأساس، فإن المادة، هي ـ برأي هوبز ـ الحقيقة الوحيدة في الوجود، أو كما يقول:

"ان العالم (اعني ... الكون، أي كل مقدار الأشياء التي توجد) هو ما دي، بمعنى أنه جسم، وله أبعاد المقدار، أي الطول والعرض والعمق: وكذلك فإن كل جزء من الجسم هو أيضاً جسم، وله نفس الأبعاد، وبالتالي فإن كل جزء اً من الكون هو جسم، وان ما ليس بجسم، ليس جزءاً من الكون، ولأن الكون هو كل، فإن ما لا يكون جزءاً منه هو لا شيء، وبالتالي ليس في مكان"[2].

(1) E.W, IV, p.309.

(2) E.W., III, p.672.

لعل أهم نتيجة ترتبت على تصور هوبز هذا، هي تلك التي تتعلق بطبيعة "الجواهر اللامادية" التي أقرت الأديان السماوية والكتاب المقدسة وجودها. فمن حيث أنه أكد بأن"الجوهر اللامادي" لا يعدو عن كونه تناقضاً في الألفاظ، وأن الجوهر الوحيد الذي حقاً في العالم هو "الجوهر المادي، فإن النتيجة المنطقية التي تلزم عن ذلك هي أن الأرواح =

=والملائكة -\ وغيرها من الجواهر التي جرى الاعتقاد بأنها لا مادية ـ لا بد أن تكون ذات طبيعة مادية جسمانية. والواقع ان هوبز لم يتردد عن إعلان ذلك صراحة / انظر:

E.W, IV, pp.2-61. and also E.W., III, pp. 4-393. and also, pp.640-644.

مؤكداً أن الأرواح ليست سوى أجسام مادية تملأ ـ شأنها شأن أي جسم مادي ـ جزء من المكان، إلا أنها تكون على درجة من الرقة واللطف بحيث لا تؤثر على حواسنا ـ (E.W., IV, p.61) وقد استند في رأسه على نصوص الكتاب المقدس، ذاكراً أنه "على الرغم من أن الكتاب المقدس يعترف بوجود الأرواح، إلا أنه مع ذلك لا يذكر في أي موضع أنها لا مادية (...) ولا أن هناك في الانجيل، كما اعتقد، لفظة لا مادي على الاطلاق" ـ E.W., IV, p.61 بل انه اعتقد بأن نصوص الكتاب المقدس تبدو أقرب إلى دعم رأي من يؤمن بمادية الملائكة والأرواح منه إلى دعم من يعتقد العكس ـ (E.W., IV, p.62) فالانجيل يذكر أن الروح "تتقمّص" أو "تسكن" أجساد البشر، وأنها "تروح" و "تجيء"، وان ـ "كل هذه الألفاظ تنطوي ضمناً على المكانية، والمكانية هي بعد، وكل ماله بعد هو جسم، ..."

E.W., IV, p..

كما وأن فكرته عن الله لا تختلف عن ذلك، فهو قد اعتبر الله أيضاً" ... روح مادية، غير مرئية، بسيطة، شديدة الصفاء...".

E.W., IV, p.313.

وقد كان من نتيجة مجاهرة هوبز بآرائه هذه، تعرضه لأقسى الحملات من جانب رجال الدين واللاهوتيين، متهمين اياه بأنه "ابيقوري، وذرى، ومن دعاة التجسيم، وانه من

ويلزم عن ذلك انعدام وجود الفراغ في العالم. والواقع أن هوبز قد أكد ذلك صراحة في كتابه "في الجسم"، ودحض الحجج والبراهين التي ساقها اتباع المذهب الابيقوري والكتاب المتأخرين لاثبات وجود الفراغ [1]. وفي مقابل التصور الابيقوري للعالم ـ (والذي يقوم على أساس افتراض أن العالم يتألف من ذرات وفراغ ..)، اعتقد هوبز أن العالم كله ملآن، وانه ليس فيه ثمة حيّز خال من الجسم و "ان الفضاء الهائل الذي نسميه العالم، هو مجموع كل الأجسام" التي توجد[2]. وهذه الأجسام ـ التي يتألف العالم منها ـ هي إما أجسام كبيرة ومرئية مثل الأرض والكواكب والنجوم [3]، أو "أجسام دقيقة غير مرئية، هي الذرات atoms الصغيرة المنتشرة عبر الفضاء الممتد بين الأرض والنجوم." [4].

الصدّوقيين Sadducean (وهم ـ طائفة من اليهود في زمن المسيح انكرت الحشر ووجود الملائكة ..)، وانه ما نوى، وشيطاني، ويهودي".

Mintz, Hunting of Leviathan, pp. 1-40.

(1) E.W., I, pp.414 – 426. and also Cf. E.W., VII, p.17.

(2) E.W., I, p.426.

(3) يتفق هوبز مع كوبر نيكس وكبلر بشأن ترتيب ومواضع هذه الأجسام الكبيرة ونسب الأبعاد التي تفصل فيما بينها. انظر:

E.W., I, pp.7- 426.

(4) تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنه على الرغم من الوضوح والصراحة التي يعلن بها هوبز عن نزعته الذرية. إلا أننا نجد أن الباحثين يختلفون في اتخاذ موقف واضح أو موحد تجاه مسألة ـ طبيعية اتجاهه المادي وان مواقف الباحثين في هذا الشأن تتراوح بين الإشارة العابرة المقتضبة إلى أن هوبز كان ذو اتجاه ذري ـ / انظر:

Willey, The English Moralists, p.149. Peters, Hobbes, p.95. William Dampier, A Hist. of Science, p.139.

وبين الميل إلى رفض فكرة أن هوبز كان ذرياً/ انظر:

Willis B.Glover, God and Thomas Hobbes, (Hobbes Studies; pp.4- 143. F.A.Lange, The Hist. of Materialis, 3rd ed., Ist Bk., 3rd Sec., ch. II, p.287.

والواقع أن موقف (لانكه) يستلفت الانتباه أكثر من غيره، لما يتسم به من غموض وتضارب، قارن، على سبيل المثال ما يقوله في:

Ist Bk., 3rd Sec., ch. II, pp.7- 286.

مع ما يقوله في:

Ist Bk., 3rd Sec., ch. III, p.311. and 2nd Bk., 2nd Sec. ch. II, pp.353 – 354.

إلا أن الدراسة الممتازة التي كتبها (كارغون):

أما ما يتبقى من العالم فيملؤه الأثير السيال ــ fluid ether" على نحو بحيث لا يترك فيه حيزاً فارغاً على الاطلاق"[1].

فكل شيء في العالم ــ فيما عدا الأجسام الكبيرة، أي النجوم والكواكب ــ لا يتعدى عن كونه اما أثيراً سائلاً أو أجسام اً تكون أجزاؤها على درجة ما من التماسك [2]. وهذه الأجسام تختلف عن بعضها البعض من حيث درجات تماسكها، ومقاديرها، وحركاتها، وأشكالها المختلفة. فمن حيث التماسك، يكون بعضها أكثر صلابةمن بعض. أما من حيث المقدار، فإن بعضها يكون أكبر من بعض، إلا أن معظمها يكون صغيراً إلى درجة لا تذكر[3].

وهنا نجد لدى هوبز ما يمكن أن نسميه بـ "تصوره النسبي لصغر الأجسام وكبرها". فهو اعتقد بأنه، على الرغم مما توحيه الطبيعة للإنسان ــ من أن هناك ثمة حد أقصى لصغر بعض الأجسام، من جهة، ولكبر البعض الآخر، من جهة أخرى، إلا أن حقيقة الأمر ليست كذلك، فالصغر والكبر إنما هما مفهومان

R.H. Kargon, Atomism in England from Hariot to Newton, (Clarendon press, Oxford, 1966).

قدر لها أن تبدد كل شك حول ذرية هوبز، اذ أن (كارغون) يقدم لنا ــ من خلال ما يكشفه لنا من جوانب هامة، كانت لا تزال غامضة، من فلسفة هوبز، واستناداً إلى قدر كاف من الأدلة والوثائق ــ تصوراً واضحاً لاتجاه هوبز المادي الذري (مع التركيز على = =صلتها التاريخية بالاتجاهات السائدة في عصره)، وأن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من الدراسة ــ فيما يتعلق بهوبز هي:

أولاً: أن هوبز فيلسوف مادي ذري.

ثانياً: أنه، قد لعب دوراً هاماً في توطيد دعائم الاتجاه الذري في انكلترة. (p.54).

(1) E.W., I, p.426.

وليست لأجزاء الأثير الخالص أي حرك ة على الإطلاق، سوى ما تتلقاه من الأجسام المادية الصلبة التي تتخللها ــ .E.W., I, p.448

(2) ويجمل هوبز هذه كلها (أي الأثير والأجسام) تحت اسم Intersidereal bodies (E.W., I, p.445) وتجدر الإشارة أنها لا يمكن ادراكها عن طريق الحواس، وهي تتفاوت في صلابتها، ولها حركتها الخاصة بها ــ (E.W., I, p.427).

(3) E.W., I, p.445.

"نسبيان"[1]، لأن كل جسم، بحد ذاته، قابل للإنقسام ــ بفعل قدرة الله، وعقلاً ــ إلى ما لا نهاية، وأنه ليس هناك حد مستحيل من المصغر للأجسام[2].

اذن، فإن ماله وجود حقيقي في العالم هو الجسم المادي[3].

(1) يرى هوبز أن لفظتي "كبير" و "صغير" ـ شأنهما شأن الألفاظ الأخرى مثل "مرن" و "ناعم و "خشن" و "صلب" ـ تستعملان بصورة نسبية، وأنهما لا يمثلان أنواعاً متباينة، بل درجات متفاوتة من الصفة. انظر:
E.W., I, p.334. and also cf, - Lange, Op.Cit., Ist Bk., p.287.

(2) E.W., I, pp.8-446.

(3) لم يقم معظم الباحثين، الذين اطلعت على كتاباتهم عن هوبز، بدراسة مفصلة للأصول والمصادر التي استقى منها هوبز اتجاهه المادي الذري، وان ما أورده في هذا الصدد لا يتعدى الآراء والإشارات السريعة المقتضبة. وعموماً، يمكن أجمال آرائهم في رأيين رئيسين:

يميل أصحاب الرأي الأول (دون تقديم ما يثبت ذلك): إلى إرجاع أصول اتجاه هوبز المادي إلى الفلاسفة الذريين القدماء (ديمقريطس وابيقور)، وهم يعتبرون فلسفته بمثابة امتداد لاتجاههم الفلسفي/ انظر:

L.Strauss, On the Spirit of Hobbes's Political Philos, (Hobbes Studies, p.3). Watkins, Hobbes's System …, p.13. Rogers, A Short History of Ethics, p.127.

وعلى الرغم من أن هناك احتمالاً بأن يكون هوبز قد قام، ابان المرحلة "الكلاسيكية" من تطوره الفكري، بدراسة ممعنة للفلاسفة الذريين القدماء، سعياً وراء العثور على مصدر جديد للإلهام، في بطون كتب الأقدمين (Peters, Hobbes, p.24)، وأنه من الثابت أنه (هوبز) قد اطلع على تعاليم ابيقور من خلال القصيدة الفلسفية التي ألفها لوكريتوس "في طبائع الأشياء".

(cf. E.W., I, pp.415-420. and also – E.W., VII, p.76).

وأنه (هوبز) قد وصف، في مناسبات عديدة، بأنه "ابيقوري" من ذلك، فإن الاحتكام إلى ما كتبه هوبز نفسه وآراؤه، يؤكد لنا خطأ هذا الرأي، وينفي امكانية اتجاهه المادي يندرج ضمن الاتجاه "الابيقوري" بالمعنى المحدد لذلك. والسبب ببساطة هو أن هوبز انكر، خلافاً لرأي ابيقور، وجود الفراغ في الكون E.W., I, pp.414- 426. and also cf.: E.W., VII, p.17=، و (2) أنه خالف رأي أبيقور في أن الذرات ذات حجم متناه (قارن المسوعة الفلسفية المختصرة، الترجمة العربية، ص 152، واعتقد، بدلاً من ذلك، بأن كل جسم قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، وأنه ليس هناك حد مستحيل من الصغر للأجسام (E.W., I, p.446).

أما الرأي الثاني، فيرى أصحابه أن هوبز قد تأثر، في اتجاهه المادي الذري، بالفلاسفة الذريين المحدثين المعاصرين له ــ جاسندي وغاليلو/ انظر:

W.Dampier, Hist. of Science, pp.8-137. Willey, English Moalists, p.149. and also cf. peters, Hobbes, p.31 footnot. Plamintz, Introd. To Levathan, p.3.=

=الذين قاما باحياء الاتجاه الذري القديم ـ بعد أن انحسرت فعاليته وفقد طيلة القرون الوسطى تأثيره في أوساط الفلاسفة والعلماء، نتيجة للانتقادات وحملة التشكيك التي شنّها ارسطو عليه، انظر/

Dampier, Op.Cit., pp.147, 8-207, and also cf. pp. 4-133, 139, 148.

والواقع، أننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار إعجاب هوبز الشديد بكل من غاليلو وجاسندي، وتأثره في جوانب عديدة من فلسفته. (cf. Mintz, Op.Cit., pp.8-9. Peters, Hobbes, p.31.)، امكننا اعتبار هذا الرأي أكثر رجاحة وقرباً إلى الحقيقة. ويبدو لي أن تأثير جاسندي، في هذه الناحية بالذات ـ أعني اتجاه هوبز المادي، كان أكثر وضوحاً وفعالية؛ نظراً لأن اسم جاسندي قد ارتبط بشكل أوثق بإحياء الفلسفة الابيقورية ـ (الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ الترجمة العربية ـ الى الصداقة الحميمة والعلاقة الوثيقة. ففي أثناء رحلته الثالثة الى القارة الأوروبية, تعرف هوبز ـ عن طريق الأب ميرسين ـ بجاسندي. ومنذ ذلك الوقت توثقت علاقتهما. وقد ازداد التقارب بينهما عقب لجوء هوبز الى فرنسا عام (1640) فرارا من خصومة من أعضاء البر لمان. وكان جاسندي, في هذه الأثناء, يواصل جهوده (التي بدأها عام 1629) في احياء واعادة صياغة الفلسفة الأبيقورية (أنظر kargon,Op.Cit.,p.65). وقد اتيح لهوبز, بحكم صداقته لجاسندي. أن يطلع في عام ـ (1644) على مخطوطة كتابه: Animadversion in decium Librum Diogenis Laertii الذي يمثل أولى محاولات جاسندي الهامة لعرض فيزيائه الذرية، (نشر عام 1649). وقد كتب هوبز عنها إلى "تشارلس كافندش" قائلاً: "انها عظيمة فلسفة ارسطو ، ولكنها اصح منها بكثير" (Kargon, p.60) ونظراً للمكانة التي كان هوبز يحتلها بين أعضاء " حلقة كافندش ـ وهي حلقة علمية تولى رعايتها وليم كافندش، ايرل نيوكاسل، وكانت تضم مجموعة من = =الفلاسفة والعلماء والمعنيي ن بالفلسفة الطبيعية من الانكليز. واصلت نشاطها ـ على الرغم من اضطرار أعضائها للجوء إلى فرنسا في أعقاب اندلاع الحرب الأهلية في انكلتره وهزيمة الملكيين ـ في المنفى، في فرنسا، جنباً إلى جنب مع الفلاسفة والعلماء الفرنسيين (Kargon, pp. 40-42, 63, 66, 68) ـ فإنه من المرجح أن اهتمام عد د منهم باتجاه جاسندي الذري الأبيقوري قد بدأ أولما بدأ من خلال تأثير هوبز. ومن خلال أعضاء هذه الحلقة، وخاصة هوبز ـ صديق جاسندي الحميم ـ تسنى لبعض الأوساط العلمية في انكلترة، التعرف والاطلاع على فيزياء جاسندي، ومن ثم قدر للاتجاه الذري أن يعاود الدخزل إلى انكلتره مرة أخرى ـ (بعد إخفاق محاولة سابقة تمت من قبل توماس هاربوت ـ Thomas Hariot انظر: Kargon, pp.42, 5-27) ـ وان تتوطد دعائمه (Kargon, pp.60, 66-67, 77) على أن ذلك كله ينبغي ألا يحملنا على الاعتقاد بأن اتجاه هوبز الذري لم يكن سوى نسخة مطابقة لمذهب جاسندي، فالواقع أن هوبز قد اختلف عن جاسندي في نواحٍ عديدة (Kargon, p.78)، وأن المقارنة بين ذريته وذرية جاسندي تكشف لنا عن وجود اختلافات عديدة، لعل أبرزها:

1. أن جاسندي، انسياقاً وراء ذرية ابيقور، اعتبر العالم مؤلفاً من ذرات صغيرة وفراغ (أو بالأحرى، نوعين من الفراغ، فراغ خارج العالم، وفراغ في داخله (quotted by Kargon, p.67)، في حين أن هوبز قد أنكر ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وجود الفراغ.

وقد عرّف هوبز الجسم في كتابه (في الجسم) بأنه: "ما لا يعتمد على تفكيرنا، ويكون متماكناً Conincident أو متمادا Coextended مع جزء ما من المكان"[1]. واعتقد بأن الأعراض [2]، التي يدرك الجسم عن طريقها يمكن أن تصنّف إلى نوعين: النوع الأول يضم ما يمكن أن ندعوه بالأعراض العامة أو الأولية، وهي التي تتصف بها سائر الأجسام، والتي لا يمكن أن تزول أو تفنى مطلقاً إلا إذا فني الجسم نفسه، وهذه تتمثل بالشكل والامتداد. أما النوع الثاني، فيشمل الأعراض التي تختص ببعض الأجسام دون غيرها، وتلازمها في وقت دون آخر، أي أنها تفنى وتزول، وهذه تتمثل بسائر الأعراض التي جرى العرف على تسميتها بالأعراض الثانوية، أو الصفات المحسوسة، كاللون والصلابة والطعم والرائحة والصوت ..الخ. والأعراض من النوع الثاني لا وجود لها، برأي هوبز، في الأجسام، بالشكل الذي تبدو لنا به، فهي لا تعدو عن كونها صور ذهنية Phantasms [3]في أذهاننا نشأت بفعل تأثير الأجسام على أعضاء الإحساس[4] ـ فلا تكون في الأجسام التي نحس بها، كصفات ملازمة لها، بل تكون فينا نحن [5]. وأن الأساس الموضوعي لها هو "الحركات" التي تتخلل

---

2. أن ذرات هوبز تختلف عن ذرات جاسندي من حيث أنه ـ على سبيل المثال ـ اعتقد بوجود درجات متعددة للصلابة تتباين الذرات وفقاً لها عن بعضها البعض ـ (E.W., I, p.427).
3. أن هوبز قد أكد ـ خلافاً لجاسندي القس المسيحي ـ على الطبيعة المادية للروح (انظر هامش ص104).

وتبعاً لذلك، يمكننا القول بأن هوبز قد انتهى إلى التبشير بمذهب ذري مغاير من عدة وجوه لما بشر به الفلاسفة الذريون، سواء الكلاسيكيون منهم أم المحدثون المعاصرون له (Kargon, p.54).

(1) E.W., I, p.102.

(2) يعرف هوبز العرض بأنه: "طريقة تصورنا للجسم"، E.W., I, pp.3-102.

(3) Cf. E.W., I, pp.2-391.

(4) Cf. E.W., I, p.405.

(5) E.W., IV, pp.4, 5-6, 7.

أجزاء الأجسام المادية، أو على حد تعبير هوبز، أن "ما تجعلنا نعتقد بوجوده في العالم من أعراض وصفات لا وجود لها في الواقع، بل هي مجرد ظواهر.

ان الأشياء التي توجد حقاً في العالم بمعزل عنا، هي تل الحركات التي تولد هذه الظواهر"[1].

وهكذا تتكامل الصورة التي يرسمها هوبز عن العالم الحقيقي، الذي يكمن وراء عالم الظواهر ـ أي عالم الأعراض والصفات التي تتبدى لحواسنا ـ فالعالم الحقيقي، برأيه، قوامه العنصرين الأساسيين التاليين: الجسم المادي، أو الامتداد عموماً (والذي يدرك عقلاً في صورة المكان) [2]، والحركة ـ (التي تدرك عقلاً في صورة الزمان) [3].

هذا عن مفهوم الجسم عند هوبز، أما بالنسبة لمفهوم "الحركة" عنده، فقد اعتقد هوبز بأن الحركة قد وجدت مع وجود العالم وما فيه من أجسام وأشياء، فما من شيء يوجد في العالم إلا وقد منحه الخالق، منذ بدء الخليقة، الحركة

-/ وفي كتابه "التنين" يقول هوبز: "ان كل الصفات التي تعرف بالصفات المحسوسة تكون في الموضوع الذي يسبب حدوثها، مرد حركات كثيرة للمادة، والتي يضغط بواسطتها على أعضائنا بأشكال مختلفة. وكذلك فإن ما يعترض للضغط فينا، هو ليس شيئاً آخر، سوى حركات متنوعة، (لأن الحركة لا تولد سوى الحركة). غير أن ظهورها لنا يكون على هيئة صورة ذهنية أو خيال ـ fancy، سواء كان ذلك في حال اليقظة أم في الحلم". انظر: E.W., III, p.2.

(1) E.W., IV, p.8.

(2) يعرف هوبز المكان بأنه: "صورة ذهنية لشيء موجود خارج الذهن، ليس غير". انظر: E.W., I, pp.4-93.

-/ وأنه لما تجدر الإشارة إليه، في هذا الصدد، أن هورز يميّز بين ما يسميه بـ "المكان الحقيقي ـ real space" و "المكان المتخيل ـ imaginary space". فالمكان الحقيقي هو مقدار الجسم، أي الامتداد ـ وهو بهذا المعنى "عرض" للجسم، إذ أنه لا يعتمد على تفكيرنا. أما المكان المتخيل فهو نتيجة لتخيلنا، هو صورة ذهنية يحدثها الجسم في الذهن ـ وهو بهذا المعنى "عرض" للذهن. انظر:

E.W., I, p.105.

(3) يعرف هوبز الزمان بأنه: "صورة ذهنية للمتقدم والتأخر في الحركة".

E.W., I, pp.5-94.

الطبيعية والخاصة التي ارتأى أنها تلائمه[1]. وعلى الرغم من أنه اعتبر "المادة" و "الحركة" يشكلان معاً أساس كل الظواهر في الوجود، إلا أننا نجد أنه قد استند، بالدرجة الأولى، إلى "الحركة" في تفسير تلك الظواهر، والتغيرات التي تطرأ عليها، وزوالها. فهو قد اعتبر حركة الأجسام سبب ظهورها؛ أو بالأحرى، وحّد بين مفهومه لـ "السبب" وفكرته عن "الحركة" إذ يقول:

"... إن عليك في المقام الأول أن تولي اهتماماً بالبحث في طبيعة الحركة. لأن الأشكال المختلفة للصور الذهنية، أو (...) للظواهر الطبيعية، كلها لها سبب فاعل شامل واحد، هو تنوع الحركة. لأنه لو كانت كل الأشياء في العالم في سكون مطلق، لانعدم التنوع في الصور الذهنية؛ بل لغدت الكائنات الحية بدون إحساس بسائر الأشياء، وهذا ما يجعلها في مصاف الأشياء الميتة"[2].

ان الأجسام المادية لا تختلف عن بعضها البعض إلا من حيث اختلاف حركات أجزائها الداخلية[3]، وأن كل ما ندركه أو نحس به إنما يعزى إلى تلك الحركات التي تتخلل أجزاء الأجسام المادية. وهكذا تبلورت لدى هوبز تصوراته النهائية عن العالم وعن إمكانية معرفته: ذلك أنه في الوقت الذي يظل فيه الجسم المادي يمثل الحقيقة النهائية، فإن الإدراك الصحيح لحرك الجسم يمدنا بالمفتاح الذي يتيح لنا فهم كل تغيّر، وكل فعاليۃ سببية ومن ثم كل معرفة ممكنة في عالم مادي ولكنه غير ساكن[4]. وقد حاول هوبز تجسيد هذه التصورات في شكل نظام فلسفي استدلالي، يقوم أساساً على تعريف فكرة "الحركة". ويجدر بنا هنا أن نلاحظ، أنه على الرغم من اهتمام هوبز الظاهر بإبراز النهج أو الطابع الاستدلالي للنظام، وتأكيده عليه باعتباره عامل وصل وربط بين مختلف أقسامه، إلا أنه من الواضح أن العامل الأساسي (والفعلي) الذي شد أقس ام نظامه إلى

(1) E.W., VIII, p.133.
(2) E.W., VII, p.83.
(3) E.W., I, p.323.
(4) Cf. Mint, Op.Cit., p.65.

بعضها البعض، وأضفى عليها طابعاً من الوحدة والتكامل هو: المفاهيم الميكانيكية (وبالذات مفهوم الحركة) التي استعارها من مجال علم الفيزياء والميكانيك، وعممها على المجالات الأخرى. ويتمثل اسهامه في هذا الصدد في محاولة مد نطاق التصور الميكانيكي الغاليلي في اتجاهين؛ يشمل الأول علم الهندسة، ويشمل الثاني علم النفس وعلم الأخلاق، وعلم السياسة[1]. وقد حدا ذلك ببعض الباحثين إلى وصفه بأنه ميتافيزيقي "الحركة" الكبير [2]، أو أنه مفكر "حركي – motionalist"[3].

ان ما يهمنا هنا، تتبع نتائج محاولته مد نطاق التصور الميكانيكي الغاليلي في الاتجاه الثاني، الذي يشمل علم النفس وعلم الأخلاق، أي ـ بعبارة أخرى ـ تتبع النتائج التي تمخضت عن تطبيق وتعميم المفاهيم الميكانيكية على الإنسان والمجتمع.

الحركة عند هوبز هي الحركة المكانية [4] ـ فـ "الحركة هي التخلي المستمر عن مكان ما واحتلال آخر" [5] وهذا التصور عن الحركة ينسجم مع اتجاهه المادي[6]، لانه إذا كان العالم برمته جسماً، وكان الجسم ممتداً او يتصف بالمكانية، فإن الحركة الوحيدة الممكنة هي الحركة المكانية ـ وبالتالي، فالتأثير الوحيد الذي يمكن حدوثه في هذه الحالة هو ما يحدث بين أجسام قريبة أو متماسّة نتيجة احتكاكها ببعضها. ان هذا التصور عن الحركة قد أفضى بهوبز

---

(1) Peters, Hobbes, pp.7-86. and also see his article on Hobbes in the Ency. Of Philos., Vol.4, p.36. and his Introduction to "Body, Man, and Citizen: Selections from Thomas Hobbes, p.14.

(2) Peters, Hobbes, p.94. and also his Introd. To Body, Man, and Citizen: Selections from Thomas Hobbes, p.14.

(3) Cf. Kargon, Op.Cit., pp.8- 57.

(4) تجدر الإشارة إلى أنه ما من شيء يكون قابلاً للحركة ـ برأي هوبز ـ سوى الجسم.
E.W., VII, p.129.

(5) E.W., I, p.109.

(6) Cf. Mintz, Op.Cit., p.64.

إلى فهم كل التأثيرات والتغيرات التي تطرأ على الأجسام المادية على أنها تكمن في الحركة المكانية، وهكذا انتهى إلى اعتبار الحركة أساس كل تغير، فالتغيّر "لا يمكن أن يكون شيئاً سوى حركة أجزاء ذلك الجسم ال ذي طرأ عليه التغير" [1]. وبالتالي اعتبار الحركة أساس الفعالية السببية في الطبيعة، والتي تتمثل في عملية متصلة قوامها تأثير [2] جسم متحرك ما (هو ما يدعوه بالفاعل ـ Agent) في جسم آخر (وهو ما يدعوه بالمنفعل ـ Patient)، بفعل ملامسته له واحتكاكه به.

وقد اعتقد هوبز، بأنه ما من حركة يمكن أن تنشأ أو تتولد في جسم ما (أو في أجزائه الداخلية) ما لم "يلامسه" جسم متحرك آخر، وأنكر أية امكانية لتأثير جسم متحرك ما في آخر يفصله عنه فضاء خال ـ أي دون أن يلامسه [3]، ومن

---

(1) E.W., I, p.126.

(2) يقول هوبز: "ان كل ما يؤثر يكون متحركاً، لأن التأثير هو عبارة عن حركة". انظر: E.W., VII, p.83.

(3) قدم هوبز نظريتين مختلفتين في كيفية انتقال الحركة من جسم إلى آخر، تمثّان إلى مرحلتين مختلفتين من مراحل تطوره الفلسفي، وتستند كل منهما إلى تصور للكون مغاير للآخر. ففي "الرسالة القصيرة.." ـ حيث كان لا يزال يؤمن بأن العالم يحتوي، بالإضافة إلى المادة، على فضاء خال أو فراغ (Cf., Kargon, Op.Cit., p.57) ـ ذكر هوبز في مستهل القسم الثاني أن "كل جوهر فاعل ـ Agent يمارس تأثيراً في جوهر منفعل ـ Patient بعيد عنه، فهو لا يلامسه، اما عن طريق وسط، أو عن طريق شيء ما ينبعث عنه، وليدعى ذلك الشيء الذي ينبعث على هذا النحو بالدائق Species" (انظر: Tract.., Sec. 2,princ, I,(E. of L., p.197))، وهو ، في الوقت الذي رفض فيه التعويل كلياً على دور الوسط (Sec.2, Concl.2, (E. of L., p.198))، أكد بأن بعض الجواهر الفاضلة البعيدة ـ وليس كلها ـ تقوم بالتأثير بواسطة الدقائق المنبعثة عنها ـ (Sec.2, Concl.3, (E. of L., p.199))،= =بل وأبدى تحمساً واضحاً في الدفاع عن إمكانية هذه الطريقة في التأثير، ولا سيما في الأجسام المضيئة أو الملونة.

إلا أن هوبز لم يستمر في تبني هذا الموقف، إذ أنه تخلى عن نظرية الدقائق المنبعثة لأسباب مرجحة عديدة/ انظر بشأنها ـ Watkins, Hobbes's System .. , p.24. Kargon, Op.Cit., pp. 58, 59).=

=وقدّم، في كتابه "في الجسم ـ (وينفرد بيترز بالقول بان ذلك كان في رسالته في البصريات، انظر ـ Peters, Hobbes, p.89) ـ نظرية أخرى، تستند إلى تصور مغاير للكون باعتباره ممتلئاً في سائر أجزائه بالمادة، وأنه يحتوي ـ بالإضافة إلى الأجسام ـ على "ذلك

ثم فقد انتهى ـ (فضلاً عن التأكيد بأن "كل تغيّر إنما هو يكمن في الحركة فحسب")[1] إلى أنه "لا يمكن أن يكون هناك سبب للحركة إلا في جسم متماس ومتحرك"[2]. وهو قد اعتبر هذا المبدأ واضحاً بذاته ـ (على الرغم من أنه حاول البرهنة عليه، استناداً إلى جزء من قانون القصور الذاتي لغاليلو) [3]، واعتقد أنه

الأثير اللطيف، الذي يملأ كل ما يتبقى من الكون، على نحو بحيث أنه لا يترك فيه حيزاً فارغاً على الإطلاق". (E.W., I, p.426) ومن ثم فإن هوبز اعتمد في تفسير انتشار الحركة وانتقالها من جسم إلى آخر (وبالتالي، احداث شتى الظواهر) على هذا الوسط. فحر كة جسم ما يمكن أن تصل إلى جسم آخر ـ مهما بعد عنه ـ بفعل ملامسته، بصورة غير مباشرة؛ أي ـ بأن يحرك الجسم الأول جسماً ثانياً، والثاني يحرك جسماً ثالثاً، وهكذا حتى تتم ملامسة الجسم الأخير (قارن ـ Cf. WE.W., I, p.334)، وأن الحركة تستمر وتمتد طالما امتد الوسط، وتصل حيثما يصل الوسط، وتظل ـ مع ذلك ـ مؤثرة وفعالة وقادرة على إحداث تغيّر ما ـ .(Cf. E.W., I, p.341

(1) E.W., I, pp. 123, 126.

(2) E.W., I, p.124, and also p.347.

- / وقد سبق لهوبز أن أورد هذا المبدأ (الثاني) في "الرسالة القصيرة..."، بصياغة أخرى، وذلك حين أكد بأن "ما لا سبيل لأن يلامسه شيء آخر، لن يضاف إليه شيء ولا ينقص منه"، ـ فهو "يظل على نفس الحالة التي كان عليها". انظر:

Tract .., Sec. I, Princs. 1, 2, (E. of L., p.193).

(3) Cf. Peters, Hobbes, pp.89 – 90. and also, Mintz, Op.Cit., p.64.

-/ وتتلخص حجة هوبز في إثبات ذلك، في تأكيده بأن "كل ما يكون في حال السكون، سيظل دوماً في حال السكون، ما لم يكن هناك ثمة جسم آخر عداه، والذي، بسعيه إلى أن يحل محله بواسطة الحركة، لن يتركه طويلاً يظل في حال السكون". ـ (E.W., I, pp.6- 115). لأنه إذا فرضنا وجود جسم ما في حال السكون، وان كل الفضاء المحيط به= =خال من أي شيء عداه، فإن هذا الجسم إذا ما تحرك في اتجاه ما، فإن سبب حركته في هذا الاتجاه ـ فيما يقول هوبز ـ تكمن في شيء ما خارجه. ولما كنا قد افترضنا عدم وجود شيء آخر عداه، فإن سبب حركته نحو اتجاه ما، يكون هو ذاته سبب حركته نحو أي اتجاه آخر، وبالتالي، فإنه سيتحرك بالطريقة ذاتها في جميع الاتجاهات في وقت واحد، الأمر الذي يعد مستحيلاً.

وواضح أن هوبز قد أقام استنتاجه هذا على أساس الافتراض بأن الجسم لا يمكن أن يتحرك من تلقاء نفسه، وأنه لا ينطوي في ذاته على سبب حركته، وهذا ما دفع (هيوم - Hume) ـ فيما بعد ـ إلى انتقاده، على أساس أن هوبز إنما يفترض مسبقاً الفكرة التي كان عليه البرهنة عليها ـ أي، وجوب أن يكون هناك سبب خارجي لحركة الجسم. انظر:

Hume, Treatise …, I, iii, p.80.

يصدق على حركات الإنسان (نشاطاته ومظاهر سلوكه) بقدر ما يصدق على حركات الأجسام المادية الأخرى في الطبيعة [1]. وفي هذا يقوم ما يمكن أن نعتبره الجانب الأصيل في فلسفة هوبز المدنية، لأن آراءه في الحركة في عالم الأجسام المادية، لا يمكن أن تعد آراء أصيلة من نتاج فكره، ولا هي تنطوي ــ في حدود تبنيه لها ــ على أهمية خاصة؛ فهي لا تعدو عن كونها مظهراً من مظاهر تأثره بالنتائج التي استخلصها غاليلو ــ "أول من فتح لنا باب الفلسفة الطبيعية العامة، والذي يتمثل في معرفة طبيعة الحركة" [2]. ان اسهام هوبز الأصيل يتمثل، في الواقع، في محاولته مد نطاق هذا التصور للحركة، ولمفهوم السببية القائم عليها، إلى عالم الإنسان، وذلك باعتباره الحركة السبب الفاعل الوحيد الكامن وراء مختلف نشاطات الإنسان. وقد حدا ذلك ببعض الباحثين إلى القول بأنه يمكن النظر إلى فلسفة هوبز من هذه الناحية، على أنها تمثل "محاولة لمعرفة المدى الذي يمكن أن تصل إليه الداينميكا الغاليلية باعتبارها مبدأ تفسيريا.." [3]،[4] ان آراء هوبز السيكولوجية تنم عن تأثر واضح بتصوره الميتافيزيقي للعلاقة السببية فيما بين جسم الإنسان والعالم الخارجي [5]، فالسبب الفاعل لكل الأفكار والصور الذهنية والأخيلة التي تولد في ذهن الإنسان هو الحركة. بل إن

(1) Peters Hobbes, p.90. Mintz, Op.Cit., p.65.

(2) E.W., I, Epis. Ded., p.viii.

(3) F. Copleston, A Hist. of Philos., Vol. V, p.23.

-/ على أنه مما تجدر الإشارة إليه، أيضاً، أن بيترز يشك ، من ناحية أخرى، فيما إذا كان هوبز قد فهم حقاً تفاصيل معالجة غاليلو للقصور الذاتي. انظر:

Peters, Hobbes, p.90.

(4) ولا شك أن اهم النتائج التي نجمت عن اتخاذ هوبز الحركة كمبدأ أساسي، وكسبب فاعل وحيد لشتى الظواهر في الطبيعة، هو تحرير السبب الغائي من أي تأثير أو دور في تفسير السلوك الإنساني، وهو قد أكد صراحة: "أن السبب الغائي "لا مكان له إلا في تلك الأشياء التي يكون لديها إحساس واردة؛ وهذا أيضاً سأثبت فيما بعد أنه سبب فاعل". ــ انظر: E.W., I, p.132 وانظر ص136 من هذا الفصل، حيث أوضح انعكاسات موقفه هذا على تصوره لحرية الإرادة والتقييم الأخلاقي لسلوك الإنسان وأفعاله.

(5) Cf. Watkins, Philos. And Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.251).

هذه الأفكار والصور الذهنية .. ذاتها هي ليست سوى حركات[1] دقيقة جداً نتجت كرد فعل على الحركات التي تتخلل أجزاء الأجسام الخارجية، والتي ينتقل تأثيرها إلى أعضاء الحس، سواء عن طريق التماس المباشر، أو بصورة غير مباشرة ومن خلال وسط ما. فالأساس الموضوعي لكل ما ندركه أو نحس به من أعراض وصفات، إنما هو "الحركات" التي تتخلل أجزاء الأجسام المادية [2]. ولما كان كل تغيّر أو تبدل هو، برأي هوبز، ليس سوى حركة تتم في الأجزاء الداخلية للشيء المتغير [3]، وأن الحركة لا تتولد إلا بفعل تأثير جسم متماس ومتحرك [4]، فإن الإحساس ـ تبعاً لذلك ـ هو ليس إلا "حركة" تحدث في الأجزاء الداخلية لجسم الإنسان، نتيجة انتقال تأثير حركة الأجزاء الداخلية للجسم الذي يكون موضوع الإحساس،سواء بصورة مباشر (كما هو الحال في التوق واللمس) أو بصورة غير مباشرة ومن خلال وسط (كما هو الحال في الإبصار والسمع والشم) إلى أعضاء الحس، ومن ثم ـ بواسطة الأعصاب ـ إلى الدماغ

(1) بما أن كل ما يوجد وجوداً حقيقياً هو جسم مادي، وأن الإنسان موجود، إذن فالإنسان، بما فيه من قوى جسمية وملكات عقلية، هو أيضاً جسم مادي ـ فعلى الرغم من أن هوبز قد أشار في سياق تعريفه للجسم إلى أنه: "ما لا يعتمد على تفكيرنا ..." (E.W., I, p.102)، وأنه قد ميّز بين القوى الجسمية والملكات العقلية، إلا أنه لم يشر مطلقاً إلى أن الملكات العقلية قوامها شيء يختلف من حيث النوع عن مادة الجسم (E.W., IV, p.2)، وبما ان النشاطات العقلية، ما تشمله من أفكار وتصورات، توجد وتحدث في الملكات العقلية للإنسان (Ibid)، وأنها ليست سوى حركات (E.W., IV, p.31)، وأنه ما من شيء يكون قابلاً للحركة سوى الجسم (E.W., VII, p.129)، إذن: فسائر تلك النشاطات العقلية هي عبارة عن نشاطات مادية تخضع، شأنها شأن كل مادة، للفعالية السببية ـ فهي تحدث نتيجة لحركات مادية في أجزاء جسم مادي ما في الخارج، تنتقلعن طريق ، =
=الأعصاب ـ "الأرواح الحيوانية" (E.W., I, p.390, and pp.392 – 393 E.W, III, pp.1-2) إلى الدماغ، كما أنها بدورها تسبب حدوث حركات أخرى في القلب (E.W., IV, p.31).

(2) E.W., IV, p.8. E.W., III, pp.1-2.

(3) E.W., I, pp.390 – 399.

(4) E.W., I, p.390.

والقلب[1]. وحيث أن للقلب ـ من ناحية أخرى ـ حركته الطبيعية الخاصة به، فإن الحركة الواردة من الجسم أو المؤثر الخارجي ستولد في القلب مقاومة أو رد فعل، وإن رد الفعل هذا يؤدي بدوره إلى تكوين صورة ذهنية Phantasm، في الذهن، و بتكوّن الصورة الذهنية يتم الإحساس أو الإدراك الحسي [2]. وهكذا تتضح لنا بجلاء محاولة هوبز تطبيق مبدأ السببية ـ The Principle of Causation، في تفسير "الإحساس" [3]. فالدماغ ـ حيث تنشأ الأفكار والتصورات عن الأشياء الخارجية ـ لايمتلك قدرة ذاتية على الحركة, كما أن الوسائل التي تتم بواسطتها الحركة في الدماغ ـ أي, ما يسميها هوبز بالأرواح الحيوانية ـ لا تمتلك هي الأخرى قدرة ذاتية على الحركة, فهي ـ كما يؤكد هوبز ـ تتحرك حركة موضعية بفعل تأثير الحركة الواردة من مؤثر خارجي [4], وبالتالي فالسبب الوحيد لحركة الأجزاء الداخلية من جسم الإنسان يكمن في الحركة ـ أي, الحركة الواردة من مؤثر خارجي. وأن كل انتقالة أوحركة, بدءا من تأثير الحركة الخارجية على الحواس, تتم بصورة سببية, كل منها تعد بمثابة نتيجة لسابقتها, كما أنها بدورها تشكل سبب ما يليها، حتى يتم الإحساس، وتتولد في الذهن الأفكار والتصورات عن الأشياء أو الأجسام.

وقد اعتقد هوبز بأن الحواس هي المصدر الوحيد الذي نحصل منه على المعطيات الأساسية لمعرفتنا عن العالم الخارجي، والأصل الذي نستمد منه سائر أفكارنا وتصوراتنا (لأنه ما من فكرة أو تصور يتكون في ذهن الإنسان، إلا ويكون قد مرّ في أول الأمر، سواء كلياً أو جزئياً على أعضاء الحس) [5]. واستناداً إلى هذه الفكرة، وإلى مبدأ القصور الذاتي The Principle of Interia

(1) E.W., III, p.2. E.W., I, p.390. and Cf. also: pp. 3-392.
(2) E.W., I, pp. 391, 392. E.W., III, p.2. E.W., IV, p.3.
(3) Cf. Glodsmith, M.M., Introd. To "Elements of Law", 2nd ed., p.viii.
(4) Cf. A Short Tract …, Sec.3, Concls. 1.2 (E. of L., ed. By: f. Tonnies, 2nd., p.207).
(5) E.W., III, p.1. Cf. also E.W., I. p.389.

أقام هوبز تفسيره للتخيل ـ Imagination، فكما أن الجسم المتحرك يظل ـ مالم يعقه عائق ما ـ مستمراً في حركته إلى الأبد، وأنه ـ إذا حدث وأن أعاقه شيء ما ـ فإن هذا الشيء سوف لن يستطيع أن يخمد حركته تماماً في لحظة واحدة، بل إن ذلك يستغرق فترة من الوقت بصورة تدريجية: كذلك فإن الحركة التي تتم في الأجزاء الداخلية من جسم الإنسان ـ (في الدماغ)، لن تتوقف تماماً مع زوال المؤثر الذي سبب حدوثها، أو انقطاعه عن التأثير على عضو الحس، بل انها (أي الحركة) تستمر بعد ذلك أيضاً، وتظل قادرة على إحداث ما يمكن أن نسميه بـ "الصور التلوية ـ أو البعدية after images"[1]، أي أن التصور الذي كان في الذهن عن الشيء أو الجسم يستمر وجوده في الذهن، رغم أنه يغدو أكثر غموضاً وإبهاماً". إن هذا التصور المبهم هو ما يدعوه هوبز بـ "التخيل". فالتخيل برأيه، ما هو إلا ضعف وتناقص الإحساس (وليس الحركة المصاحبة لفعل الإحساس) [2]، بصورة تدريجية، عقب زوال الشيء موضوع الإحساس وانتهاء فعل الإحساس)، وبروز تأثير مؤثرات أخرى [3]. إن محاولة هوبز تطبيق مبدأ القصور الذاتي على الحركات الداخلية التي تتم في جسم الإنسان (أعني، التخيل) تستمد أهميتها، بالنسبة لنا، من كونها قد يسرت له إمكانية فهم ووصف مختلف النشاطات الداخلية والخارجية (أو الظاهرية) الأخرى للإنسان. فهي قد يسرت له فهم ووصف "التكر"، "والأحلام"، و"التفكير" [4]. وهكذا فإن

(1) Watkins, Philos. And Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, ed. By: K.C. Brown, pp.2-251).

(2) E.W., III, pp.4-5.

(3) E.W., III, p.5. E.W., IV, p.9. E.W., I, p.396.

(4) التذكر، برأي هوبز، ليس سوى "احساس ذاو، قديد، سابق"، ولا يختلف عن التخيل إلا في كونه (أعني ـ التذكر) يفترض الزمن الماضي. انظر:

E.W., III, p.6. E.W., IV, p.12. E.W., I, p.398

والأحلام ليست إلا صور ذهنية "ناجمة عن التأثيرات التي تحدثها الأجزاء الاخلية من جسم الإنسان على دماغه، والتي تعود بموجبها ممرات الإحساس، التي خدّرت بفعل النوم، إلى حركتها". انظر:

E.W., IV, p.10. Cf. also: E.W., I, pp.399 – 400.

هوبز لم يقتصر على اعتماد الحركة كسبب فاعل وأساس لتفسير مختلف الظواهر التي تحدث في الطبيعة وفي عالم الأجسام المادية اللاواعية، بل عمد إلى استخدامها في تفسير مختلف النشاطات والفعاليات التي تتخلل أجزاء الأجسام الواعية، ومنها جسم الإنسان، جاعلاً إياها ـ من خلال ذلك ـ أساس شتى أنماط سلوكه الظاهر. ومن أجل تحقيق ذلك، اصطنع عدداً من المفاهيم، أبرزها مفهوم "الجهد ـ Endeavour ـ"[1]، الذي استعاره من علماء الفيزياء [2]. واستخدمه بصورة خاصة للدلالة على الحركة غير المتناهية في الصغر، "الحركة التي يبلغ مقدار طولها طول نقطة، وتستغرق لحظة أو نقطة من الزمان"[3]، سواء اتخذت شكل "فعل" أو "رد فعل" ـ (مقاومة) [1].

أما التفكير Thought، فهو لا يعدو عن كونه شكل من أشكال الحركة في أجزاء الدماغ، أو، على حد تعبير هوبز "ان التصورات (...) ليست في الواقع سوى حركة في جوهر داخلي ما من الرأس". انظر:

E.W., IV, p.31, and pp.6-7.

(1) كان هوبز قد استخدم في الأصل اللاتيني من كتابه (في الجسم) كلمة Conatus، للتعبير عن مفهوم "الجهد"، أما في الترجمة الانكليزية للتاب، فقد استخدم، كمقابل لها كلمة Endeavour، انظر:

E.W., I, p.206 and also Cf. Watkins, Hobbes's System.., p.89.

وأنه لمن الجدير بالذكر، أن هوبز قد استخدم، إلى جانب مفهوم "الجهد"، مفاهيم أخرى، سهلت عليه هي الأخرى ـ نظراً لما تنطوي عليه من معاني مزدوجة (وان كانت غامضة) يمكن أن تعبر عن النشاطات الفسيولوجية أو السيكولوجية ـ أمر الانتقال من مجال وصف الحركات التي تحدث في العالم الفيزيائي إلى مجال وصف الحركات التي تحدث في جسم الإنسان ودماغه وقلبه، مثل ـ الاضطرار ـ Compulsion"، و "الاضطراب ـ Disturbance" ، و "السكون Tranquillity"، و "السرعة ـ Celerity"، و "التبلد ـ Dullness"، و "الإثارة ـ Agitation"، و "الصورة الذهنية ـ Phantasm". انظر:

Watkins, Philos. And Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, p.251. Peters, Hobbes, p.83.

(2) Peters, Hobbes, p.91.

(3) E.W., I, p.206.

وتجدر الإشارة إلى أن هوبز لا يقصد بالنقطة الشيء الذي لا مقدار له، أو الذي لا يمكن تقسيمه؛ بل الشيء الي لا يؤخذ مقداره بنظر الاعتبار، ولا يدخل في الحسبان، وبالتالي فالنقطة ينبغي ألا تفهم هنا على أنها الشيء الذي لا يقبل الانقسام indivisible، بل الشيء الذي لا ينقسم ـ univided. والقول نفسه يصدق على اللحظة أو النقطة من الزمان.

لقد لعب مفهوم "الجهد" دوراً مهماً في جوانب عديدة من فلسفة هوبز، فهو قد ساهم في تأكيد اتجاهه نحو تفسير كل شيء بواسطة الحركة، ودعم افتراضه بأن الأجسام المادية (ومن بينها جسم الإنسان)، وان بدت ساكنة، هي في الواقع متحركة، ويتخلل أجزاءها حشد من الحركات غير المتناهية في الصغر ـ هي الجهود [2]. وهذا مما ساعد هوبز على تفسير عدد كبير من الظواهر تفسيراً حركياً ـ Kinetically[3].

وقد اتخذ هوبز من وجود مثل هذه الحركات الدقيقة (أعني, الجهود) في أجسام الحيوانات وأفراد البشر أساسا معقولا لفكرته القائلة بأن الحركات والنشاطات التي تتخلل أجسام البشر إن هي إلا ظواهر وحركات لجسيمات مادية دقيقة، تخضع لقانون القصور الاتي، وأنه من الممكن تفسير تلك الحركات على نحو ميكانيكي [4] ـ وهذا ما حاوله هوبز بالفعل في وصفه وتفسيره لمختلف نشاطات الإنسان الفسيولوجية، وعواطفه وانفعالاته. ومن هنا أمكن القول، بأن مفهوم "الجهد" يمثل حلقة الوصل بين نظريته العامة في الحركة ونظريته الأخلاقية[5].

---

(1) Cf. E.W., I, p.211.

(2) Cf. E.W, III, p.39.

ويذكر أن أول مرة استخدم فيها هوبز تعبير "الجهد بدلالة فسيولوجية ـسيكولوجية, كانت في كتابه (مبادئ القانون), حيث قصد به "الحث ـ Solicit action"، أو "البداية الداخلية" لحركة الجسم. (E.W., IV, p.31). أما في كتابه (التنين)، فقد حصر دلالة التعبير في أنه "البداية الصغيرة" للحركة في جسم الإنسان قبل أن تظهر (أي الحركة) في صورة المشي أو الكلام ..الخ. انظر:

E.W., III, p.39.

(3) Frithiof Brandt, Thomas Hobbes Mechanical Conception of Nature, 1928, pp.4-313 (quotted by: Peters, Hobbes, p.92).

(4) إلى جانب الدور الهام الذي لعبه مفهوم "الجهد" في تصور هوبز للإنسان ونشاطاته وسلوكه، لعب أيضاً دوراً هاماً في تمكين هوبز من حل ما يعرف في تاريخ الفلسفة الحديثة بـ "المشكلة الديكارتية". انظر:

Watkins, Hobbes's System … , p.86 – ff.

(5) Cf. Peters, Hobbes, pp.138, 91, 92.

إن الحركة، برأي هوبز، هي السبب الفاعل لمختلف النشاطات و "الحركات" التي تطرأ على جسم الإنسان، بما في ذلك سائر أشكال سلوكه الظاهر وأفعاله. إذ كما أن الإحساس والتخيل يرجع سبب حدوثهما إلى "حركة" في أجزاء الأشياء أو الأجسام الخارجية، كذلك فإن "حركات العقل، وما يتمخض عنها من مظاهر سلوكية، يرجع سبب حدوثها إلى الأحاسيس والتخيل [1]، لأن الحركات" الوارد من الجسم الخارجي لا يقتصر تأثيرها على ال دماغ فحسب ـ (حيث تؤدي إلى تكوين الصور الذهنية)، بل انها تنتقل إلى القلب، وتسبب نوعاً آخر من الأحاسيس، يتصل بانفعالات الإنسان، وبالتالي أفعاله الظاهرة[2]. إذ لما كان القلب، في رأي هوبز، أصل ومنشأ الحياة، ومركز الحركة الحيوية، سواء بأن تعمل على زيادة سرعتها أو عرقلتها وإبطائها. فحين تعمل على زيادة سرعتها تدعى بـ "اللذة ـ PLEASUE"، أما حين تعمل على عرقل الحركة الحيوية وإبطائها فإنها تدعى بـ "الألم ـ PAIN"[3] وعليه، فكما أن التأثير الفعلي الذي يحدث في الدماغ لا يعدو عن كونه "حركة" الجسيمات المادية في الدماغ، تعزى إليها أفكارنا وتصوراتنا عن الأشياء. كذلك فإن التأثير الفعلي الذي يحدث في القلب لا يعدو هو الآخر عن كونه "حركة"، وليست اللذة والألم سوى الإحساس بتلك "الحركة"[4]. ويمثل كل من "اللذة" و "الألم" "الجهد" الحقيقي

---

(1) E.W., I, pp.3-72.

(2) E.W., IV, p.31. and pp. 5-34. E.W., I, p. 406.

(3) E.W., I, p.406. E.W., IV, p.31.

(4) واستناداً إلى ذلك، انتهى هوبز إلى أن كل انفعالات الإنسان هي عبارة عن "حركات"، لأن "اللذة" و "الألم" ـ وهما أساساً حركتين ـ يمثلان الشكلين الأساسيين للانفعالات، وسائر الانفعالات الأخرى ليست إلا مظاهر تنوع لهذين الشكلين الأساسيين. كما أنه انتهى، استناداً إلى نفس الأساس، إلى أنه يمكن رد التفاوت الذي يلاحظ بين إنسان وآخر، من حيث الذكاء والدرجة العقلية، إلى اختلاف وتفاوت في سرعة "الحركات" التي تري حول القلب، فهو قد أشار إلى أن السبب الرئيسي لاختلاف أفراد البشر من حيث الذكاء، يرجع إلى اختلاف انفعالاتهم، واختلاف الغايات التي تقودهم إليها رغباتهم وشهواتهم؛ فمنهم من تنصّب اهتمامه على المباهج واللذات العقلية، ومنهم من تنصّب اهتماماته على المباهج واللذات الحسية. وتبعاً لذلك يمتاز بعضهم بالذكاء والطموح،

الأول الذي تبدأ به "الحركة الإرادية" ـ إذ أن ذات "الحركة" التي ينجم عنها الإحساس بـ "اللذة" أو "الألم"، يمكن أن ينجم عنها في الوقت ذاته نوع ان من الاستجابة، أي أنها تكون بمثابة حث، إما على الا قتراب من الشيء الملذ، أو الابتعاد عن الشيء غير الملذ أو المؤلم، وبالتالي فحين يتجه هذا الجهد الاول نحو الشيء الي سبّبه، فإنه يسمى "الاشتهاء ـ APPETITE" أو "الرغبة ـ DESIRE"، أما حين يبتعد عن ذلك الشيء، فإنه يسمى "النفور ـ AVERSION"[1]، فـ "الاشتهاء" و "النفور" إنما يعبران عن "حركات"؛ الأول يعبر عن حركة تنطوي على دنو واقتراب، والثاني يعبر عن حركة تنطوي على ابتعاد [2]. وأن توارد مشاعر الاشتهاء والنفور (والأمل والخوف) تجاه شيء معين، بصورة متعاقبة، حتى يتم اتيانه أو البت في استحالة ذلك، هذه العملية المتصلة هي برأي هوبز "التفكير أو التروي DELIBERATION"[3]. والاشتهاء (أو النفور) الأخير، المرتبط باتيان الفعل أو تفاديه، هو ما يدعوه بـ "الإرادة WILL"[4]. وأخيراً، وكما أن الاشتهاء هو بداي الحركة الإرادية نحو شيء ملذ وسار، كذلك فإن الحصول عليه هو هدف وغاية تلك الحرة، وعندما يتوصل الإنسان إلى تلك الغاية، فإن البهجة التي يستشعرها بلك تدعى بـ "التمتع FRUTION"، والتي تمثل استكمال الحركة الإرادية[5].

وبعضهم الآخر بالغباء والبلادة، وأن سبب البلادة يرجع، في رأيه، إلى الرغبة في المباهج الحسية، وهذه ترجع في الأصل إلى فظاظة وصعوبة حركة الأرواح الحيوانية حول القلب. انظر:

E.W., IV, pp.5-54. and also Cf. E.W., III, pp. 56-61.

(1) E.W., III, p.39. E.W., IV, p.31. E.W., I, p.407.

(2) E.W., III, p.39.

(3) E.W., III, p.48. E.W., I, p.408. E.W., IV, pp.8- 67.

(4) E.W., III, pp. 9-48. E.W., I, p.409. E.W., IV, p.68.

(5) E.W., IV, p.32.

ويمكن القول، قياساً على هذا الوصف لنموذج الفعل الإرادي لدى الإنسان، أن تكرار هذاالفعل وغيره ـت أي ما اصطلح على تسميته بالعادات: هي ليست في الواقع إلا "حركات" موجهة ومقصودة، غذت ـ (بعد أن كان حدوثها يتسم في أول الأمر بالبطء والفجاجة) تتم

وهكذا، فإن الحياة تبدو، في نظر هوبز، على أنها "ليست سوى حركة" [1]؛ وهي في الإنسان "ليست إلا حركة أطراف" [2]. والإنسان ذاته، لا يعدو عن كونه آلة مادية ذاتية الحركة Autamata، تتظافر أجزاؤها ـ النابض (القلب)، والخيوط والأسلاك (الأعصاب)، والدواليب (المفاصل) ـ في مد سائر الأجزاء الأخرى بالحركة[3]. وأن حركة الإنسان, باعتباره جسما ماديا, تخضع للقوانين الميكانيكية التي تسري على سائر الموجودات في الكون, ويمكن تفسير مختلف نشاطاته ومظاهر سلوكه في حدود هذه القوانين, لأن هذه النشاطات ـ سواء كانت جسمية أم ذهنية ـ ليست في الأصل سوى مظاهر لحركة أجسام مادية دقيقة (في أعضاء جسم الإنسان), تخضع لمبدأ السببية ومبدأ القصور الذاتي, وتكون حركتها كرد فعل على مؤثرات وحركات صادرة من الأشياء أو الأجسام المادية في العالم الخارجي.

إن هذا الإستعراض السريع والمركز لتصور هوبز عن الإنسان, وطبيعة استجابته للأشياء من حوله, يبين لنا, بما لايترك مجالا للشك, مدى تأثيره بالإتجاه المادي الميكانيكي, وسعيه الى توسيع مجال تطبيقه بحيث يشمل عالم الإنسان. والسؤال الذي يمكن أن يراودنا الآن هو: هل انعكس ذلك على تصوراته ومفاهيمه الأخلاقية؟

يمكن القول بأن ذلك قد انعكس بشكل واضح على تصوراته ومفاهيمه الأخلاقية. اذ إن تصوره للبشر على أنهم أشبه بآلات مادية ذاتية الحركة تتماثل في تكوينها وتتساوى في حاجاتها الضرورية الى استمرار حركاتها الحيوية قد أدى به الى اعتبار سائر البشر متساوين في الحقوق. اذ طالما يتساوون انهم في

بصورة أكثر يسراً وتلقائية، نتيجة لكثرة وتكرار حدوثها، واضعاف الجهود المعاكسة لها. قارن:

Cf.E.W., I, pp.9-348.

(1) E.W., III, p.51.

(2) E.W., III, Introd. P.IX.

(3) E.W., III, Introd. P.ix.

حاجاتهم الضرورية الى استمرار حركاتهم الحيوية فلا بد اذن (سيما وأن ليس هناك ما يمنع ذلك) من أن يتساوو ا في حقهم في ضمان استمرار تلك الحركات[1]. كما أن أخذه بمبدأ القصور الذاتي, الذي يقضي بأن استمرار حركة جسم ما لا يتطلب استمرار سريان التأثير عليه من مصدر أو قوة خارجية, قد مكنه من اعتبار الغاية الأخلاقية التي تحرك الإنسان وتدعوه الى الفعل انما تنبع من داخل الإنسان نفسه, ولا حاجة لأن تفرض عليه من الخارج. وبالتالي اعتبار سائر القيم والحقوق والإلتزامات الخلاقية نابعة من قدرات البشر وحاجاتهم المتساوية. فطالما ان الحركة تعتبر ضرورية لسائر أفراد البشر على حد سواء, وأن ليس هناك ما عداها, فان السبيل الوحيد لإيجاد قوانين أخلاقية تنظم سلوك البشر وعلاقاتهم, يكون باستنتاجها من هذه الحركة. وان السلوك الأخلاقي إنما يتمثل, والحالة هذه, بما يؤدي الى استمرار الحركة ودوامها [2]. والواقع أن موقف هوبز هذا يعتبر ـ على حد تعبير ماكفرسون ـ بمثابة ثورة في مجال النظرية الأخلاقية والسياسية, فهو اول من حاول استنتاج الحقوق والقوانين الأخلاقية من الوقائع, دون اللجوء الى اقحام أي عنصر وهمي أو غريب على عالم الواقع.

من ناحية أخرى, فإن تصور هوبز للبشر على أنهم أشبه بآلات مادية ذاتية الحركة, قد أثر تأثيرا واضحا على نظرته الى الدوافع أو البواعث, وهذا التأثير انعكس بدوره على جوانب عديدة من نظريته الأخلاقية. اذ ان تصوره هذا عن الإنسان قد قاده الى تفسير سائر الدوافع تفسيرا ميكانيكيا, وردها الى عددضئيل من مشاعر الإشتهاء والنفور[3]. كما أن محاولته ربط دوافع الإنسان على الفعل

---

(1) Macpgerson, The Political Theory of Possesive Individualis, pp. 9-74, esp. p.78.

(2) Macpherson, Op.Cit., p.78.

(3) Macpherson, Hobbes's Bourgeois Man, (Hobbes Studies, p.179) and Cf. also: Peters, Hobbes, p.138.

ـ (الإقدام على الفعل بدافع الإشتهاء,أو تجنبه بدافع النفور) بالتأثيرات أو التغيرات التي تصيب الجسم (وبالتحديد,الحركة الحيوية للقلب) من جراء ذلك, قد أدت به الى اعتبار سائر دوافع الإنسان دوافع انانية وذاتية. وقد انعكس تأثير ذلك على نظريته الأخلقية من حيث:

أ. اعتباره سائر أفعال الإنسان تصدر عن الأنانية والأثرة.

ب. اعتباره سائر القيم التي تقاس بها خيرية الأشياء وشريتها, قيما ذاتية, نسبية, تختلف من انسان لآخر. فالشئ يعد خيرا أو شرا, بالنسبة لإنسان ما, تبعا لكونه موضع اشتهائه أو مبعث نفوره. وبما أن ما يكون موضع اشتهاء هذا الإنسان قد لايكون موضع اشتهاء انسان آخر, فإن ما يعد خيرا بالنسبة لهذا لايعد كذلك بالنسبة للآخر. فمعنى الخير والشر انما يتحدد استنادا الى مشاعر الإنسان, "... فلا وجود لشئ يعد خيرا أو شرا بصورة مجردة ومطلقة, وليس هنالك أية قاعدة عامة للخير والشر يمكن أن تستمد من طبيعة الأشياء, بل تستمد من ذات الإنسان...." [1].

ج. ان القيم والمعايير والقوانين الأخلاقية, بحد ذاتها, لن يكون لها أي تأثير في الزام الإنسان بمراعاتها أو التقيد بها, طالما ان خرقها لن يقترن أو يؤدي الى حدوث تأثيرات جسمية ضارة او مؤلمة. فما دام الإنسان يسعى, في المقام الأول, الى ضمان استمرار حركته الحيوية, فإنه لايتردد, في سبيل ذلك, عن الإقدام على أي فعل, مهما كان مخالفا للقيم والمعايير والقوانين الأخلاقية, طالما انه يضمن له استمرار حركته الحيوية. وبالعكس, فانه ما ان يدرك أن فعلا ما يمكن أن يؤدي الى ايلامه أو عرقلة حركته الحيوية او توقفها,فإنه سرعان ما يتجنبه ـ لا

حيث يؤكد في مستهل حيثه أن نظرية هوبز في الدافع تشكل حلقة الوصل بين نظريته العامة في الحركة ونظريته الأخلاقية والسياسية.

(1) E.W., III, p.41.

بسبب اقتناعه بأن ذلك الفعل يمثل شرا أو يخالف القوانين الأخلاقية, ولكن بدافع من نفوره, واحساسه بأن ذلك الفعل سيؤدي الى عرقلة حركته الحيوية أو توقفها. ويتجلى ذاك بأوضح صورة في وصف هوبز لما يكون عليه حال البشر في "حالة الطبيعة" State of Nature, حيث تغدو "القوة" و"الحيلة" الفضيلتان الرئيستان في عرف البشر, وتنعدم مفاهيم "الصواب" و"الخطأ", و"العدل" و"الظلم"[1].

ومن ناحية أخرى, فإن فكرة الحركة قد قادت هوبز الى تبني مفهوم خاص للإرادة والحرية, ينسجم مع الإطار المادي الميكانيكي الذي نظر الى العالم من خلاله واعتمده في تفسير كل ما فيه من أشياء. فإذا كان العالم قوامه أجسام مادية, تتحرك وفقا لما تقتضيه الضرورة السببية, وإذا كان الإنسان مجرد جسم مادي, أو ـ آلة ذاتية الحركة, تخضع سائر أجزائه للضرورة السببية: فإن كل حالة من حالات عقل الإنسان أيضا, ومنها الإرادة, تخضع هي الأخرى للضرورة السببية[2].

أن الإرادة ما هي الا "الإشتهاء الأخير في عملية التروي" [3]؛ انها تمثل بداية الشروع في "تجسيد" الحركة الصادرة عن القلب, كرد فعل ازاء الحركة الواردة من الشئ الخارجي, وبالتالي فالإرادة لا تبدأ من ذاتها, لأنه ما من شئ يبدأ من ذاته, بل وإنما من تأثير جوهر آخر قريب خارجه. وأنه تبعاً لذلك، حين يكون لإنسان ما لأول مرة اشتهاء أو إرادة نحو شيء، لم يكن قبلها مباشرة اشتهاء ولا إرادة نحوه، فإن سبب إرادته، ليس هو الإرادة ذاتها، بل وإنما شيء آخر ليس في حسبانه"[4]. ولما كان من الثابت أن الإرادة هي السبب الضروري ـ Necessary Cause لسائر الأفعال الإرادية، وأنها بدورها تنجم عن تأثير أشياء

(1) E.W., III, p.115.
(2) Cf. E.W., I, p.409.
(3) E.W., III, p.49. E.W., IV, p.273.
(4) E.W., IV, p.274.

أخرى ليست في حسبان الأفعال الإرادية، وأنها بدورها تنجم عن تأثير أشياء أخرى ليست في حسبان الإنسان، فإن النتيجة الطبيعية التي تلزم عن ذلك هي، أن لسائر الأفعال الإرادية أسباباً ضرورية، وأنها بالتالي، تكون جبرية Necessitated[(1)].

غير أن هوبز كان حريصاً، في الوقت ذاته، على التأكيد بأن قوله أن سائر الأفعال الإرادية صادرة عن الضرورة وخاضعة للجبرية، ينبغي ألا يفهم على أنه ينكر على الإنسان حريته ويسلبه القدرة على الاختيار، لأنه اعتقد بأن الإنسان، مع خضوعه للجبرية والضرورة السببية، يمكن أن يظل "حراً" في فعل أو اختيار ما "يريد". وتبعاً لذلك حاول أن يستحدث، أو يحدد لـ "الحرية" معنى خاصاً بحيث تكون منسجمة مع اتجاهه المادي الميكانيكي ولا تتعارض مع قوله بالجبرية والضرورة السببية.

وعموماً، يمكن إجمال مفهومه الخاص لـ "الحرية" في النقاط التالية:

أولاً: إن المقصود بـ "الحرية LIBERTY, or FREEDOME" هو، انعدام المعوقات التي يمكن أن تعرقل حركة الإنسان أو فعله، والتي هي ليست كامنة في طبيعته وتكوينه. لأن المعوقات، برأيه، قد تكون كامنة في الإنسان ذاته، وقد تكون خارجية، وهي حين تكون في الإنسان ذاته، كما هو الحال بالنسبة للمريض الملازم لسريره، أو العاجز المقعد، فإننا لا نقول عنه عندئذ أنه مسلوب "الحرية". أما حين تكون المعوقات الخارجية، كأن يكون الإنسان مقيداً بالأغلال بحيث لا يمكنه التحرك إلا ضمن نطاق ضيق، فإننا نقول عنه عندئذ، أنه "ليس حراً" في الحركة على نحو ما كان يمكن أن تكون حركته من دون هذه المعوقات الخارجية[(2)].

ثانياً: إن لفظة "الحرية" لا يصح استعمالها إلا على الأجسام، لأن ما لا يكون

---

(1) Ibid.
(2) E.W., III, p.196. E.W., IV, p.274.

عرضة للحركة، لا يكون عرضة للإعاقة، وبالتالي فحين نستعمل لفظة "حرية الإرادة – Free-Will"، فإننا لا يمكن أن نستنتج منها حريةٍ الإرادة، أو الرغبة، أو الميل، بل وإنما حرية الإنسان؛ والتي تقوم في عدم مجابهته أية عقبة في سبيل فعل ما يكون لديه الإرادة، أو الرغبة، أو الميل لفعله(1).

ثالثاً: إننا يجب أن نميز بين معنى "الحرية" في قولنا "الحري ة من الإكراه – Free from Compulsion"، ومعناها في قولنا "الحرية من الجبرية – Free from Necessitation" فعندما يدفع الخوف إنساناً ما إلى أن ما يرمي بضاعته عن طواعية وبملئ إرادته في البحر، لينقذ نفسه، أو عندما يستسلم لعدوه بسبب خوفه من أن يقتل، يقال عنه أنه مكره أو مرغم. أما عندما يفعل الإنسان فعلاً ما على نحو بحيث لا يكون الذعر أو الرعب سبب إرادته لأن يفعل ذلك، فإنه يقال عنه أنه "حر من الإكراه". وأن كون الإنسان، عند إتيانه فعلاً ما "حراً من الإكراه"، لا يعني بأية حال كونه "حراً من الجبرية"، لأنه لا يمكن لأي إنسان أن يكون "حراً من الجبرية"(2).

رابعاً: أن القول بأن سائر الأفعال التي يقوم بها البشر بصورة إرادية صادرة عن "الضرورة" لا يتناقص مع القول أنها، في عين الوقت، صادرة عن "الحرية"، لأنها من حيث كونها صادرة عن إرادتهم، دونما عائق خارجي، تعبر صادرة عن "الحرية". وفي الوقت عينه، نظراً لأن كل فعل صادر عن إرادة الإنسان، وكل رغبة، وكل ميل، ينشأ عن سبب ما، وذلك السبب ينشأ عن سبب آخر، وهكذا في سلسلة متصلة، تبدأ بالله أول الأسباب: فإنها تعتبر، استناداً لذلك، صادرة عن "الضرورة"(3).

---

(1) E.W., III, pp.7-196.
(2) E.W., IV, p.261. and Cf. also: E.W., I, I, p.409.
(3) E.W., III, pp. 8-197.

وبالطبع، أننا لا يمكن أن نغفل ما يترتب على موقف هوبز هذا من نتائج هامة تنعكس على نظرته الأخلاقية. ولعل أكثرها أهمية ما يتعلق منها بالثواب والعقاب. ذلك أنه إذا كانت سائر أفعال البشر الإرادية صادرة عن "الضرورة"، فإنه: يترتب على ذلك (أولاً) ـ أن سائر القوانين التي تحرم أو تمنع أي فعل، تغدو والحالة هذه، جائرة ومتعسفة، والا أليس من الظلم أن يحاسب الإنسان على إتيانه فعلاً لم يكن "يريده". (ثانياً) أن شتى أشكال المدح والذم، والثواب والعقاب، تغدو والحالة هذه عديمة الجدوى، وإلا فما جدوى التشجيع أو الزجر، طالما أن أفعال الإنسان لا يمكن أن تخرج عما تقرره "الضرورة".

في الواقع أن هاتين النتيجتين بالذات كانتا ـ من جملة نتائج أخرى تترتب على موقف هوبز ـ مثار اعتراض شديد من جانب الأسقف "برامهيل"، أثناء النزاع الذي نشب بينه وبين هوبز حول مسألة "حرية الإرادة" [1]. وقد أوضح هوبز ـ في معرض رده على اعتراضات برامهيل ـ فيما يخص النتيجة الأولى، بأن ما يجعل الفعل غير عال هو، ليس "الضرورة" بل، إرادة الإنسان لأن يخرق القانون، والقانون لا يهتم بالأسباب السابقة التي تسبب الفعل، بل يهتم بالإرادة، وبالتالي فمهما كان السبب الضروري الذي يسبق الفعل الممنوع أو المحرم، فإن عقاب من يقدم عليه عن طواعية، يكون عقاباً عادلاً. لأن معاقبة هذا الشخص المنتهك لحرمة لحرمة القانون، من شأنها أن تثني من عداه عن ارتكاب ذلك، وبهذا يتم تأكيد وجوب العدالة. ان هدف القانون من وراء معاقبة الشخص الذي ينتهك حرمته هو ردع ذلك الشخص، وجعله عبرة للناس لكي يلتزموا جادة الصواب والعدل، فالقانون "لا يتعلق بالفعل الشرير الذي وقع في الماضي، بل بالفعل الخير الذي سيحدث في المستقبل"[2].

أما فيما يخص النتيجة الثانية ـ من أن المدح والذم، الثواب والعقاب، تغدو

(1) E.W., V, p.150.

وانظر أيضاً الفصل الأول من هذا الكتاب، ص45.

(2) E.W., IV, pp.3-252. E.W., V, pp.2-151.

في هذه الحالة عديمة الجدوى، فقد كان رد هوبز على الاعتراض بشأنها هو، أن كون الأفعال الإرادية صادرة عن "الضرورة" لا يمنع بأية حال كونها جديرة بالمدح أو الذم، لأن مدح الفعل لا يعدو عن القول بأنه فعل خيّر، سواء بالنسبة لي، أو بالنسبة لشخص آخر، أو بالنسبة للدولة. وأن القول بأن الفعل خيّر، لا يعدو عن القول أنه موافق لمشيئتي، أو مشيئة شخص آخر، أو مشيئة الدولة، وبعبارة أخرى، أنه موافق للقانون. وطالما أننا لا يمكن أن ننكر وجود أفعال تكون سارة ـ سواء بالنسبة لي، أو بالنسب لشخص آخر، أو بالنسبة للدولة ـ وفي الوقت ذاته صادرة عن "الضرورة": فإن الأفعال يمكن أن تكون ضرورية، وجديرة بالمدح في الوقت نفسه، كما يمكن أن تكون ضرورية وجديرة بالذم في الوقت نفسه. فالمدح والذم، وكذلك الثواب والعقاب، ليسا، إذن، عديمي الجدوى، بل إنهما يفعلان فعلهما من خلال تقديم العبرة للناس، وتكييف إراداتهم لتقبل معنى الخير والشر[1].

ولا يقتصر تأثير فكرة "الحركة" على نظرة هوبز إلى الإنسان ونشاطاته وانفعالاته وأفعاله، بل يشمل أيضاً نظرته إلى المجتمع، وطبيعة حياة الإنسان وعلاقاته في ظله. فإذا كانت الطبيعة قد جعلت الإنسان أنانياً، لا يهمه الإضمان استمرار وزيادة حركته الحيوية، والحيلولة دون توقفها أو إعاقتها، أو ـ بعبارة أخرى، لا يستجيب للأشياء من حوله إلا بدافع من الاشتهاء أو النفور. وإذا كان العالم يزخر دائماً بأشكال متجددة ومتنوعة من الأشياء التي يمكن أن تكون هدفاً لاشتهائه أو مبعثاً لنفوره: فإن حياته تغدو، والحالة هذه، عبارة عن نشاط متصل وحركة دائبة، "... لأنه لا وجود لشيء كالسكون المتصل للذهن، بينما نحن نعيش هنا (في هذا العالم)، لأن الحياة نفسها ليست سوى حركة، ولا يمكنها مطلقاً أن تكون بدون رغبة..." [2]. كما أن السبيل الوحيد لتحقيق أو بلوغ السعادة

(1) E.W., IV, pp.6-255. E.W., V, p.5-154.
(2) E.W., III, p.51.

(أو كما يدعوها ــ الهناءة Felicity) يكون من خلال النجاح المتصل في إحراز كل ما يرغب فيه الإنسان؛ النجاح لا باعتباره حا لا يرغب بعد بلوغه في شيء آخر، باعتباره فعالية متواصلة، تتمثل في متابعة إحراز الأشياء التي تكون موضوعاً للرغبة بصورة مستمرة بحيث يكون إحراز اً لأول مجرد وسيلة تمهد السبيل لإحراز الآخر، وذلك لأن هدف الإنسان هو، ليس التمتع لمرة واحدة ولبرهة من الزمن بل، ضمان السبل الكفيلة بتحقيق رغباته المقبلة على الدوام[1].

ولما كان الإنسان لا يعيش بمفرده، بل يشاركه العيش أناس آخرون، يسعون هم أيضاً إلى نفس الغاية التي يسعى هو إليها ـ أي، ضمان استمرار وزيادة الحركة الحيوية دون توقفها أو إعاقتها، ولما كان اشتراكهم في السعي إلى تحقيق هذه الغاية يمكن أن يدفعهم إلى الرغبة في الاستحواذ أو الحصول على أشياء معينة بالذات، في الوقت الذي لا يتوافر ذلك الشيء بالقدر الذي يكفي لإشباع حاجاتهم جميعاً في آن واحد: فإن ذلك يؤدي إلى عجز كل فرد منهم عن ضمان ما يساعد على استمرار الحركة ـ أي، استمرار الحياة. وإزاء ذلك، فإنهم يلجأون إلى استخدام وسيلة فعالة تمكنهم من تذليل الصعاب التي تعترض سعيهم هذا، وتغدو القوة ـ بشتى أشكالها ــ الوسيلة الفعال والعامل الحاسم الذي يركن إليه كل إنسان في سعيه لتحقيق غاياته، وتتحول حياتهم إلى سعي من أجل القوة[2]. وطالما لا يمكن أن تكون القوة حكراً على إنسان دون آخر، بل متيسرة لكل من ينشدها، فإن السعي من أجل القوة، وبالتالي من أجل تحقيق الغاية، يتحول إلى تنافس ضار، وتغدو الحياة أشبه بـ "سباق لا هدف من ورائه سوى الفوز بالأسبقية[3]، واستبعاد أي احتمال للفشل إنما يعني الموت.

هذه هي الصورة التي رسمها هوبز للمجتمع، ولحياة الإنسان وعلاقاته في ظله. فالمجتمع لا يعدو عن كونه مجموعة من الأفراد في "سباق" طويل،

(1) E.W., IV, pp.4-33. E.W., III, p.51 and p.85.
(2) E.W., III, pp.6- 85.
(3) E.W., IV, p.53.

يستغرق الحياة كلها، يتعين على كل منهم خلاله أن يواصل "الحركة" بكل طاقته وتخطي سائر منافسيه، لأن الفوز والسعادة لا يتحققان إلا في استمرار تخطي سائر المنافسين[1].

من ذلك كله يتبين لنا، أن هناك صلة وثيقة بين فلسفة هوبز الطبيعية وفلسفته الأخلاقية، صلة قامت (لا على أساس الاستدلال أو الاستنتاج، بل) على أساس التأثير البارز الذي تركته الأفكار الأساسية لفلسفته الطبيعية في فلسفته الأخلاقية، كما يتجلى في محاولته تعميم هذه الأفكار وتطبيقها على الإنسان ونشاطاته وانفعالاته وأفعاله. وتبعاً لذلك يجوز لنا اعتبار هذه الأفكار على أنها تشكل الأساس الفلسفي العام الذي قامت عليه نظريته الأخلاقية.

(1) E.W., IV, p.53.

الفصل الرابع

مقومات النظرية

الفصل الرابع
مقومات النظرية

القسم الأول: المبادئ

تتناول الفلسفة الأخلاقية، عند هوبز، "دراسة نزعات البشر وأنما ط سلوكهم"[(1)]، وإن ذلك ينطوي، كما أوضح في سياق شرحه لمنهجه، على دراسة حركات العقل، أي الاشتهاء، والنفور، والحب، والخيرية، والأمل، والخوف، والغضب، والمنافسة، والحسد، الخ..." [(2)]، بغية معرفة ـ (أولاً) أسبابها، باعتبارها "حركات" مختلفة تتولد في "عقول" البشر بفضل تأثيرات معينة، و ـ (ثانياً) نتائجها، باعتبارها "حركات" أو نشاطات تتمخض عنها استجابات وردود فعل معينة تظهر أو تتجسد في شكل أفعال ومظاهر وسلوك.

واستناداً لذلك، يمكننا أن نعتبر فلسفة هوبز الأخلاقية على أنها تتألف من قسمين يرتبطان ببعضهما ـ أو هذا ما حاول هوبز أن يثبته، على الأقل ـ ارتباطاً منطقياً. القسم الأول، ويمكن تسميته بـ "المبادئ" [(3)]، أو المقدمات السيكولوجية، يشتمل على دراسة الطبيعة البشرية، كما هي، وبما فطرت عليه من نزعات، وما تراودها من مشاعر وانفعالات، بهدف التوصل إلى معرفة أسبابها. والقسم الثاني، ويمكن أن نسميه بـ "الاستنتاجات" [(4)]، يشتمل على

---

(1) E.W., I, p.12.

(2) E.W., I, pp.3-72.

(3) يستخدم هوبز تعبير "المبادئ" Principles، في كتابيه (التنين) و(مبادئ القانون) بهذا المعنى. انظر:

E.W., III, p.710. E.W., IV, Epis. Ded., p.XIII.

وكذلك في كتابه (في الجسم)، عند إشارته إلى إمكانية التوصل إلى معرفة "مبادئ" الفلسفة المدنية، بالطريقة التحليلية. انظر:

E.W., I, pp.73, 74.

(4) يلاحظ، بصورة خاصة، استخدام هوبز تعبير "استنتاج" ـ inference في سياق تعقيبه على وصف "حالة الطبيعة"، الحالة التي يمكن أن ينساق إليها البشر إذا ما أطلقوا العنان لرغباتهم وعواطفهم وانفعالاتهم دون خشية أي رادع =. =انظر: E.W., III, p.114

دراسة ما يستنتج هذه "المبادئ" من نتائج تتعلق ـ (أولاً) بالسلوك الذي (يمكن) أن يسلكه البشر إذا ما انساقوا وراء ميولهم ودوافعهم وانفعالاتهم دون رادع أو ضابط من سلطة أو قانون، كما هو الحال في ما يسميه بـ "حالة الطبيعة". و(ثانياً) ـ بالسلوك الذي (ينبغي) على البشر أن يسلكوه، ان هم أرادوا الخلاص من الموت ومن شتى الشرور والآلام التي يحتمل أن تنزل بهم. ومن خلال ذلك، تسنى لهوبز ـ كما سنبين ـ التوصل إلى استنتاج تصوره الخاص الحق الطبيعي، والقانون الطبيعي، والالتزام الأخلاقي.

ولذلك آثرت توضيح حدود ومعالم فلسفة هوبز الأخلاقية في قسمين مستقلين، أعالج في الأول "المبادئ"، وفي الثاني "الاستنتاجات".

يقصد هوبز بـ "المبادئ" أسباب "حركات العقل"، وهذه تتمثل أساساً ـ كما بينا في مستهل هذا الفصل ـ بالانفعالات، التي تتولد لدى البشر في مختلف المواقف، بفعل مؤثرات معينة، أو استجابة لحاجات معينة، وتكون أساس أفعالهن ومظاهر سلوكهم. وقد اعتبر هوبز الانفعالات من الرسوخ والفاعلية في الطبيعة البشرية، بحيث أن أية محاول ة لإلزام أفراد البشر بقواعد معينة في سلوكهم، لا يمكن أن تنجح، ان لم يؤخذ بنظر الاعتبار كون تلك القواعد منسجمة معها[1]. وسأحاول فيما يلي أن أبين كيف وضع هوبز نظريته في الانفعالات، بما ينسجم مع اتجاهه المادي الميكانيكي، مبتدئاً بوصف الاستجابات الانفعالية البسيطة، ومن ثم، مستخلصاً من هذه بقية الانفعالات المركبة التي تستغرق كل جوانب الحياة الانفعالية للإنسان. وأبين أيضاً كيف أنه قدم لنا من خلال ذلك تصوراً معيناً للطبيعة البشرية ولسلوك البشر تجاه بعضهم البعض عند تعايشهم، واعتبره كمقدمة لاستنتاجاته في مجال الأخلاق.

وكذلك استخدامه تعبير "استنتاجات" ـ Conclusions، في سياق توضيحه لطبيعة "القوانين الطبيعية" التي يوحي بها العقل للإنسان. انظر: E.W., III, p.147.

(1) Cf. Strauss, On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy, (Hobbes Studies, p.12).

اعتقد هوبز بأن هناك، في جسم الإنسان، نوعين من الحركات [(1)]: النوع الأول: وهو ما يدعوه بـ " الحركة الحيوية" Vital Motion ـ يتمركز في القلب، ويتمثل أساساً بالفعاليات الفسيولوجية الضرورية لحفظ حياة الكائن الحي، والتي تبدأ مع ولادته وتستمر طوال حياته دون توقف، كحركة الدم في الأوردة والشرايين[(2)]، والنبض، والتنفس، والامتزاج Concoction، والتغذية، والابراز Excretion، وغير ذلك من الحركات التي لا تستدعي تدخل التخيل Imagination[(3)].

أما النوع الآخر من الحركات فهو ما يدعوه بـ "الحركة الحيوانية" Animal motion، أو "الحركة الإرادية" Voluntary motion، كالمشي والكلام وحركة عضو ما من أعضاء الجسم. ولا تحدث هذه الحركات إلا بعد تمثلها أو تخيلها في الذهن، ونتيجة لتأثير مؤثر خارجي ما في الجسم [(4)]، إذ أن الحركات الصادرة من المؤثر الخارجي ينتقل تأثيرها، عبر الحواس والأعصاب، إلى الأجزاء الداخلية من الجسم، حيث تسبب نوعين مختلفين من الأحاسيس، فحين تصل إلى الدماغ تسبب تكوين صورة ذهنية ـ وتسمى حينئذ (أعني، الحركات)

---

(1) E.W., III, p.38.

(2) E.W., I, p.407.

إلى جانب ذلك التأثير البارز الذي تركته انجازات غاليلو في حقل علم الفيزياء والميكانيك، على تصور هوبز عن الحركة، يجدر بنا أن نشير إلى التأثير الذي مارسته انجازات (هارفي) في مجال "علم الجسم الإنساني" على هوبز، ولا سيما على تصوره عن الحركة في جسم الإنسان. فلقد كان هوبز معجباً أشد الإعجاب بانجازات هارفي، ومؤمناً بصواب تفسيره الميكانيكي لجريان الدم وحركة القلب، ووجده يتلائم مع ـ ويدعم ـ تصوره (الميتافيزيقي) الشامل عن الحركة، الأمر الذي دفعه إلى تبنيه وتوسيع نطاقه بحيث يشمل سائر أجزاء الجسم، واتخاذه كأساس لآرائه الفسيولوجية والسيكلوية. انظر:

E.W., Epis. Ded., p.viii. and p.407. Cf. Watkins, Philos. And Politics in Hobbes, (Hobbes, (Hobbes Studies, pp. 3- 242). And also his "Hobbes's System of Ideas", pp.5-71. and Gautheir, The Logic of Leviathan, p.5.

(3) E.W., III, p.38.

(4) Ibid,

بـ "التصور"[1] Conception ـ، أما عندما تمضي من هناك وتصل إلى القلب فإنها تسبب إحساساً من نوع آخر ـ وتسمى عندئذ بـ "الانفعال" Passion[2]. فالقلب هو، برأي هوبز، أصل ومنشأ الحياة ومركز الحركة الحيوية. وأن الحركة الواردة من الخارج لا بد، عند وصولها إليه، من أن تؤثر في سير حركته زيادة أو نقصاناً. فإذا أدت إلى زيادة سرعة حركة القلب حصل الإحساس الي يسمى بـ "اللذة"، أما إذا أدت إلى نقصانها فإن الإحساس الحاصل يسمى بـ "الألم"[3]. ويلاحظ هنا أن هوبز يتخذ الحركة أساساً لتفسير اللذة والألم، ويرجع الاختلاف بين الإحساس باللذة والإحساس بالألم إلى مدى سرعة "الحركة الحيوية "للقلب، فإن ازدادت سرعة حركة القلب، كان الإحساس لذة، وإن تناقصت أو بطؤت حركته، كان الإحساس ألماً.

واللذات عند هوبز على نوعين: لذات حسية Sonsual Pleasure، ولذات عقلية Pleasures of Mind. فأما اللذات الحسية فتنشأ عن الإحساس بموضوع أو شيء حاضر، وأهمها اللذات الناجمة عن إشباع غريزة الجنس وغريزة الجوع[4]، تليها في الأهمية ـ وكذلك كل ما هو لذيذ بالنسبة للبصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس[5]. أما اللذات العقلية فلا صلة لها بأي جزء معين من أجزاء الجسم، وإنما تنشأ عن التوقع الناجم عن النظر في عواقب أو نتائج الأشياء التي نحس بها، ما إذا كانت ملذة أم لا، وهي تدعى عموماً بـ "الفرح" Joy.

وكما ميز هوبز اللذات الحسية واللذات العقلية، فإنه ميز ـ على الأساس

---

(1) E.W., IV, p.34.
(2) Ibid.
(3) E.W., I, p.406. E.W., IV, p.31.
(4) E.W., IV, p.34.
(5) E.W., III, pp.3-42.

ذاته ـ بين "الألم" PAIN، و"الغم" GRIEF[(1)].

إن الحركة التي تتمثل فيها اللذة أو الألم تعتبر ـ في عين الوقت، بمثابة حث a Solicitation، أما على الدنو من الشيء الملذ أو الابتعاد عن الشيء المؤلم. وان هذا الحث هو "الجهد" الأول، أو البداية الداخلية لما يسميه هوبز بالحركة الحيوانية أو الإرادية[(2)]. وحين يتجه هذا الجهد نحو الشئ الذي يكون السبب في حدوثه, أو الأشياء التي تعرف, استنادا لخبرتنا, أنها لذيذة, فإنه يسمى اشتهاء أو رغبة. أما حين يتخذ هذا الجهد شكل ابتعاد عن شيء مؤلم, فإنه يسمى عندئذ نفوراً[(3)].

و"الرغبة" (أو الاشتهاء)، و "النفور" يعنيان، عند هوبز، نفس ما يعنيه "الحب" LOVE و "الكره" HATE، فيما عدا أن "الرغبة" (أو الاشتهاء)، و "النفور" يشيران عادة إلى غياب الشيء الي نرغب فيه (أو نشتهيه)، أو ننفر منه، في حين أن "الحب" و"الكره" يشيران إلى حضوره[(4)].

ولعل من المهم أن نشير هنا إلى أن مفهومي "الاشتهاء" (أو الرغبة)، و "النفور" يلعبان دوراً هاماً في نظرية هوبز الأخلاقية، من حيث أنهما يشكلان عنده الأساس والمعيار الذي تتحدد وفقاً له الأحكام والتقييمات الأخلاقية، فـ "كل ما يكون موضوع رغبة أو اشتهاء أي إنسان يعد خيراً بالنسبة إليه. وكل ما يكون موضوع كرهه ونفوره يعد بالنسبة إليه شراً". لأن معنى تعبيري "الخير" و "الشر" يتحدد استناداً إلى مشاعر الشخص الذي يستخدمهما، "... فلا وجود لشيء يعد خيراً أو شراً بصورة مجردة ومطلقة؛ وليس هناك قاعدة عامة للخير والشر يمكن أن تستمد من طبيعة الأشياء، بل هي تستمد من ذات الإنسان (في حالة عدم وجود الدولة)، أو، (في حالة وجود دولة) من الشخص الذي يمثل

---

(1) E.W., III, p.43. E.W., IV, p.34.
(2) E.W., I, p.407. E.W., IV, p.31.
(3) E.W., III, p.39.
(4) E.W., III, p.40.

الدولة، أو من الحكم أو القاضي، الذي يتفق الأشخاص المختلفون بالإجماع على الإحتكام إليه، واتخاذ حكمه قاعدة لهم(1).

لقد اعتبر هوبز "الاشتهاء"، و"الرغبة" و "الحب"، و"النفور"، و"الكره" و"الفرح"، و"الغم"، على أنها اسماء مختلفة، ولكن مسمياتها واحدة، فهي تشير إلى أشياء بعينها ولكن من نواحي مختلفةو وهي تمثل عنده الأشكال البسيطة للانفعالات، ومنها تكون شتى الأشكال المركبة أو المعقدة الأخرى، وتدعى بأسماء مختلفة تبعاً للاعتبارات المختلفة التالية:

(أولاً): تبعاً للفكرة التي تراود أفراد البشر بشأن إمكانية الحصول على الشيء الذي يشتهونه أو يرغبون فيه، وعلى هذا الأساس إمكانية الحصول على الشيء الذي يشتهونه أو يرغبون فيه، وعلى هذا الأساس يمكن التمييز – مثلاً – بين "الأمل" HOPE و"اليأس" DESPAIR، فالأمل هو اشتهاء شيء ما مقروناً بفكرة للحصول عليه، في حين اليأس هو اشتهاء الشيء ذاته مجرداً عن فكرة الحصول عليه.

(ثانياً): تبعاً للشيء المحبوب أو المكروه Loved or hated بحد ذاته، وعلى هذا الأساس يمكنم التمييز – مثلاً – بين "الطمع" COVETOUSHESS، و"الطموح" AMBITION، فكل منهما يعبر عن رغبة ولكن الهدف الذي تتجه إليه في الأول يختلف عنه في الثاني، فالهدف الذي تتجه إليه الرغبة في الأول هو الثروة، بينما الهدف الذي تتجه إليه الرغبة في الثاني هو المنصب أو الأسبقية.

(ثالثاً) : تبعاً لعدد الانفعالات، وعلى هذا الأساس يمكن التمييز بين انفعال "الحب" LOVE، وانفعال "الغيرة" JEALOUSLY. و"الحب" هو حب إنسان ما مقروناً بالرغبة في نيل حبه بالمثل، في حين أن

(1) E.W., III, p.41.

ملاحظة: الأقواس التي تتخلل النص من وضعي.

"الغيرة" هي حب إنسان ما ولكن مقروناً بالخوف من أن لا يكون الحب متبادلاً.

(رابعاً): تبعاً لعملية تغير أو تعاقب الانفعالات ذاتها، كما هو الحال في "الكآبة الفجائية" Sudden Dejection، التي تدفع البشر إلى النحيب، تحت تأثير الأحداث التي تطوح فجأة بإحدى آمالهم الكبيرة أو بإحدى دعائم قوتهم[1].

وعلى هذا النحو يواصل هوبز استخلاص شتى الانفعالات الإنسانية، التي اعتقد أنها تتيح له التعرف على الطبيعة البشرية، وتشكل "المبادئ" الأساسية لـ "استنتاجاته" في مجال الأخلاق.

وقبل أن نستكمل استعراضنا لتصور هوبز عن الطبيعة البشرية، أرى أن من الواجب أن نقف قليلاً لبعث تساؤل مهم يتعلق بالمصادر التي استمد منها عناصر ومقومات نظريته في الانفعالات. إذ أن ما ذكره في هذا الخصوص لا يتفق مع الانطباع الذي تتركه في أذهاننا معالجته التفصيلية لموضوع الانفعالات. ففي حين أنه قد ذكر (كما تبين لنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب) [2] أنه يمكن لأي إنسان معرفة الانفعالات التي تخالج البشر عامة (والتي اعتبرها "المبادئ" التي تتحكم بسلوكهم وحركاتهم)، عن طريق التأمل الذاتي (أو الاستبطان) [3] وحده، نجد أن القائمة الطويلة التي أوردها بأهم الانفعالات التي

(1) E.W., III, pp.7- 43.

(2) انظر الفصل الثاني من هذا البحث، ص71.

(3) وقد حاول تعزيز النتائج التي توصل إليها عن طريق ذلك ببعض آراء (غاليلو) و (هارفي). فسعى، متأثراً بـ (غاليلو) واتجاهه الميكانيكي، إلى الربط بين "الحركات" الواردة من الأجسام الخارجية ـ من جهة ـ وبين الأفكار والمشاعر والانفعالات التي تراود الإنسان ـ من جهة أخرى ـ وعمد إلى تفسير مختلف الفعاليات التي تجري في جسم الإنسان تفسيراً ميكانيكياً. كما أنه سعى، متأثراً باكتشافات هارفي (انظر: Caponigri, Op.Cit., p.284، إلى جعل القلب مركز الإحساس في جسم الإنسان، والربط بين "الحركة الحيوية" للقلب ـ من جهة ـ، والاستجابات التي تنشأ في جسم الإنسان كرد فعل على "الحركات" والتأثيرات الواردة من الخارج ـ من جهة أخرى ـ.

تخالج البشر، والصورة التي رسمها للطبيعة البشرية، يوحيان بأن التأمل الذاتي لا يمكن أن يكون المصدر الوحيد الذي استمد منه معرفته للانفعالات، وأنه لا بد أن تكون هناك مصادر أخرى عداه. والسؤال الذي يمكن أن يثور في أذهاننا، تبعاً لذلك، هو: ما هي تلك المصادر الأخرى..؟

يستفاد من الدراسات الحيث، التي تعرضت لهذه النقطة، أن هوبز قد استمد بعض عناصر نظريته في الانفعالات من مصدرين آخرين ـ بالإضافة إلى التأمل الذاتي. فقد ذهب (ماكفرسون) [1] إلى أن هوبز لم يستخلص كل "مبادئه" الأولى" عن الطبيعة البشرية، من الاستبطان وحسب، بل من "ملاحظة أفعال وسلوك غيره من الناس" أيضاً. وقد استند (ماكفرسون) في ذلك، بصورة خاصة، إلى نص من كتاب (المبادئ الفلسفية الخاصة بالحكومة والمجتمع)، يقول فيه هوبز، أن أفضل طريقة لمعرفة الأسباب والدوافع الحقيقية، التي تدفع البشر إلى الاجتماع، هي "... ملاحظة Obeserving ما يفعلونه عندما يكونون مجتمعين..." [2].

واعتقد أن (ماكفرسون) مصيب تماماً فيما ذهب إليه. فالنص الذي استند إليه يبين لنا بصورة واضحة كيف أن هوبز يحاول رصد سلوك معاصريه وملاحظة أفعالهم ليستخلص من ذلك أن "الغرور Pride"، أو "الزهو Vainglory" يمثل الدافع الرئيسي الذي يدفع البشر إلى الاجتماع. وهو (أعني هوبز) في ذلك لا يقف عند حد وصف ما تراءى له من خلق أفراد المجتمع الذي عايشه، وحسب، بل يعمد إلى رد الخصائص التي لاحظها فيهم إلى الطبيعة الثابتة للإنسان ـ man's eternal nature واعتبارها خصائص أصيلة لها [3]. وإذا عرفنا أن هذه الخصائص هي في الواقع نتاج وضع اجتماعي معين وعلاقات

(1) Macpheron, Hobbes's Bourgois Man, (Hobbes Studies, p.178, and Cf. also: p.171).

(2) E.W., II, pp.3-4.

(3) Macpherson, Op.Cit., pp.2-171.

اجتماعية معينة، وأنها قد غدت، في عصر هوبز، واسعة الانتشار وطاغية على نفوس أفراد المجتمع الذي عاش فيه[1]، أمكننا القول بأن تأكيده على أهميتها في دفع البشر إلى الاجتماع يمثل، بلا ريب، انعكاساً لما لاحظه في خلق وطباع وسلوك أفراد المجتمع الذي عاش فيه.

من ناحية أخرى، يستفاد مما يقوله (شتراوس) في كتابه (فلسفة هوبز السياسية) [2]، أن هوبز قد استمد بعض عناصر نظريته في الانفعالات من كتاب (الخطابة) Retoric، لأرسطو. وتتمثل الأدلة التي يستند إليها (شتراوس) في تأكيد ذلك، في:

أولاً: أن هناك تشابهاً واضحاً بين وصف هوبز للعديد من الانفعالات ووصف أرسطو لها في كتاب (الخطابة) [3].

ثانياً: أن هوبز قد كتب مقالتين لخص فيهما ما قاله ارسطو عن الانفعالات في كتاب (الخطابة) [4].

والواقع أن الأدلة التي يستند إليها (شتراوس)، والمقارنة التي يجريها بين التلخيص الذي قام به هوبز لآراء أرسطو الواردة في كتاب (الخطابة) ــ من

---

(1) Macpherson, Op.Cit., pp.3-172. and Cf. also: pp.7-173.

(2) L.Strauss, The Political Pgilosopy of Hobbes, trans, by: Elsa M. Sinclair, p.35.
ومما تجدر الإشارة إليه أن (بيترز) أيضاً يتبنى هذا الرأي، رغم أنه لا يقدم أي دليل انظر: Peters, Hobbes, p.144.

(3) انظر المقارنة التي يجريها (شتراوس) في كتابه المذكور آنفاً:
Strauss, Op.Cit., pp.8-37.

(4) يذكر (شتراوس) أن هوبز قد قام بتلخيص ما قاله أرسطو عن الانفعالات، في كتابه (الخطابة)، في مقالتين. وهو يعتقد أن ذلك قد تم خلال الفترة ما بين عامي (1631 – 1638). وقد نشرت إحدى هاتين المقالتين معاً في عام (1681)، نقلاً عن الكتابات التي عثر عليها بين أوراق هوبز عقب وفاته. وقد أعاد (سير وليم مولزويرث) نشر المقالتين ضمن نشرته لأعمال هوبز الكاملة بالانكليزية (1839 – 1845)، انظر:
E.W., VI, pp. 419-510. and pp. 511- 536.
وانظر أيضاً:
Strauss, Op.Cit., p.35 and p.41.

جهة ـ وبين ما أورده هوبز في كتبه (وخاصة "مبادئ القانون" و "التنين") ـ من جهة أخرى ـ، لا تترك مجالاً للشك في أن هوبز قد تأثر، في نظريته في الانفعالات، بآراء أرسطو وأخذ عنها. وانني اتفق مع (شتراوس) في ذلك تماماً.

ولكن مما يدعو إلى الاستغراب، أن (شتراوس) يرجح أن إعجاب هوبز بكتاب (الخطابة) لأرسطو، وتأثره به يمثل "آخر بقايا نزعته الأرسطية في فترة شبابه"[1] !!، وهذا يخالف ما نعرفه عن اهتمامات هوبز الفكرية، خلال فترة شبابه (وبالتحديد،خلال الفترة ما بين عام 1603 ـ تاريخ التحاقه بجامعة اوكسفورد, وعام 1630 ـ تاريخ استدعائه من باريس ليتولى مهمة تعليم ايرل ديفونشاير الثالث.). ولهذا فإنني أخالف (شتراوس) في ترجيحه, سيما وأن الأدلة التي يستند اليها في دعم ذلك تبدو لي واهية ولا يمكن التعويل عليها[2]. في حين

(1) Strauss, Op.Cit., p.42.

(2) يمكن تلخيص الأدلة التي يستند إليها (شتراوس) كما يلي:

أولاً: يفترض (شتراوس) أن هوبز قد درس أثناء فترة تلمذته في جامعة أوكسفورد، موضوع الخطابة (Strauss, Op.Cit., p.42, p.30). ويمكن الرد على ذلك بالقول أن هوبز نفسه لم يذكر ذلك (كما لم يذكر أنه درس آراء أرسطو في الأخلاق والسياسة)، بل كل ما ذكره هو أنه قد درس تلك الفترة طبيعيات أرسطو ومنطق أرسطو، وحتى هذان، من الثابت أنهما لم يلقيا في نفسه أي تجاوب أو اهتمام، بل سرعان ما استغنى عنهما (انظر: Mintz, Op.Cit., p.2).

ثانياً: يستخلص (شتراوس) من نص يقتبسه من (بلاكبورن) Blackbourne (انظر: p.32)، أن هوبز ق د طالع، عقب تخرجه من الجامعة (بالإضافة إلى مؤلفات الشعراء والمؤرخين الكلاسيكيين) مؤلفات "الفلاسفة الكلاسيكيين". ولا يقدم (شتراوس) أي دليل يثبت ذلك، فيما عدا نص (بلاكبورن) هذا. واعتقد أن هذا النص لا يمكن أن يشكل دليلاً مقنعاً وأكيداً. اننا نستطيع التأكيد من أن هوبز قد طالع، في هذه الفترة، مؤلفات الشعراء والمؤرخين الكلاسيكيين، لأن هوبز نفسه قد ذكر ذلك في سيرته الذاتية، ووصفها بأنها كانت أسعد فترات حياته (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، ص25. وكذلك انظر Peters, Hobbes, p.19)، ولأن ترجمته لكتاب ثيوسيديس عن الحرب البيلوبونيزيه تقوم شاهدا ودليلاً أكيداً على ذلك. ولكننا لا نستطيع التأكد، على النحو ذاته، من أن هوبز كان، خلال هذه الفترة، يطالع ويهتم بمؤلفات الفلاسفة الكلاسيكيين، أو أرسطو بالذات، كما يحاول (شتراوس) أن يستنتج. إذ لا دليل يثبت لنا ذلك، فيما عدا إشارة (بلاكبورن) العابرة (والغامضة) هذه.

ثالثاً: يحاول (شتراوس) أن يفسر عبارة "الفلاسفة الكلاسيكيون. التي ترد في سياق نص (بلاكبورن) على أن المقصود بها هو أرسطو بالذات، ويستنتج أن هوبز لم يكن عندئذ لديه أي اعتراض على الرأي السائد والقائل بأن أرسطو فيلسوف كلاسيكي. والدليل الذي يعتمد عليه (شتراوس) في إثبات ذلك هو قول هوبز في سياق مقدمته لترجمة كتاب ثيوسيديديس: (لقد لوحظ من قبل العديد من الناس، أن هو مر في الشعر، وأرسطو في الفسلفة، وديموستين في البلاغة، وآخرين من القدماء في مجالات أخرى= =للمعرفة، لا زالوا يحتفظون بأولويتهم: فلم يبزّ أي منهم، وبعضهم لم يدانيه أحد في هذه العصور المتأخرة. وفي عداد هؤلاء أيضاً يعتبر بحق (مؤرخنا) ثيوسيديديس؛ (المؤرخ) الذي لا يقل في عمله كمالاً عن أي واحد من هؤلاء الذين أسلفنا ذكرهم. "(E.W., VIII, p.vii). ولا أعتقد أن ما يقوله هوبز في سياق هذا النص يمكن أن يشكل أساساً راسخاً للإستنتاج الذي يريد (شتراوس) أن يصل إليه. إذ من الواضح أن هوبز يتحدث، أساساً، عن ثيوسيديديس، ويحاول أن يلفت انتباه قرائه إلى أهميته في مجال الثقافة الكلاسيكية، وهو لكي يقنع قراءه بذلك، يقيس أهمية ثيوسيديس بالنسبة للمقياس الذي تعارفوا عليه، واتفقوا على الأخذ به ـ هومر، ارسطو، ديموستين، وغيرهم ــ، فهو إنما يدعو قراءه إلى أن يعدّوا ثيوسيديس في عداد هؤلاء، وفي هذه الحالة لا يعقل أن يبدي (هوبز) رأيه الشخصي الصريح في قيمة وأهمية أرسطو فيستفزهم ويثير سخطهم عليه، ويفشل بالتالي في إقناعهم بأهمية ثيوسيديديس. ومن ناحية أخرى، فإن قول هوبز، أنه قد لوحظ، من قبل العديد من الناس، أن أرسطو لا زال يحتفظ بنفوذه وأولويته في مجال الفسلفة..الخ، لا يمثل تعبيراً عن رأيه بقدر ما هو إقرار بحقيقة كان يسلم بها كل معاصريه (ومن قبلهم أسلافه)، ولم يكن يملك هو أفكارها، فمن الثابت أن أرسطو كان فعلاً لا يزال آنذاك يحظى في انكلترة بقدر كبير من الاعتبار والاهتمام (انظر: Jessop, Thomas Hobbes, p.10). كما أنه يلاحظ أن هوبز يستهل عبارته بالقول: "لقد لوحظ من قبل العديد من الناس ..."، وهذا ـ فيما أعتقد ـ لا يمكن أن يعني بالضرورة أنه يؤيد ذلك أو يتفق معه،فهو كان يقصد الإشارة إلى المكانة التي كان أرسطو يحتلها في تاريخ الفكر، حسب ما اتفقت عليه آراء معاصريه، ولم يكن يقصد الإعلان عن المكانة التي يحتلها أرسطو في نفسه هو، أو الإعلان عن رأسه الشخصي فيه. ان رأي هوبز الشخصي في أرسطو يمكن أن يستشف من خلال عدم تعاطفه مع آراء أرسطو (لا سيما خلال الفترة ما بين عام 1603 وعام 1631)، وانصرافه عن الاهتمام به إلى الاهتمام بثيوسيديديس، وترجمة كتابه، وكتابة مقدمة له، تزخر بعلائم الإعجاب به والتعاطف مع آرائه وأحكامه، إن هذا، إن دل على شيء فإنما يدل على اهتمام هوبز وإعجابه بثيوسيديديس (وليس بارسطو) خلافاً لما يعتقده شتراوس (p.42). يتبين لنا من ذلك أن = =الأدلة التي أوردها (شتراوس)، لا تشكل أساساً كافياً ومقنعاً بأن هوبز كان في فترة شبابه، وبعدها (منذ التحاقه بجامعة أوكسفورد عام 1603 وحتى توليه مهمة تعليم ايرل ذيفونشاير

أن هناك, في مقابل ذلك, قدرا كافيا من الأدلة الثابتة التي تؤيد أن اعجاب هوبز بكتاب (الخطابة) لارسطو, وتأثره به, قد نشأ, فجأة وعرضا, في فترة نضجه (في حوالي عامه الثالث والأربعين). اذ من الثابت لدينا:

أولاً: أن هوبز قد استدعي من باريس, ليتولى مهمة تعليم ايرل ديفونشاير الثالث, في عام (1631) [1].

ثانياً: أن هوبز نفسه قد ذكر في ترجمته الذاتية (التي كتبها بقالب شعري) [2], أنه تولى, في الفترة ما بين عامي (1631 – 1638), تعليم ايرل ديفونشاير الثالث أصول الخطابة ـ الى جانب مواضيع أخرى ـ.

ثالثاً: أن احدى المقالتين اللتين لخص فيهما هوبز ما قاله عن الإنفعالات في كتاب (الخطابة), قد نشرت لأول مرة في عام 1637, (وتوجد في مكتبة المتحف البريطاني نسخة من هذه النشرة) [3].

رابعاً: أن الفترة التي انصرف هوبز خلالها الى وضع نظريته في الإنفعالات, تنحصر بين عام (1635) [4] وعام (1640) ـ الذي ظهر فيه كتابه (مبادئ القانون), الذي عرض فيه نظريته في الإنفعالات لأول مرة.

خامساً: أن تأثر هوبز بكتاب (الخطابة) لا رسطو لا يظهر جليا وصريحا الا (كما تكشف لنا المقارنة التي أجراها شتراوس) بدءا من كتابه (مبادئ القانون). وقد استمر ذلك من بعده في كتابه (التنين) وكتابه (في الانسان).

كل هذه الأدلة تؤيد أن اعجاب هوبز بكتاب (الخطابة) لأرسطو, وتأثره به,

---

الثالث عام 1631) مهتماً بأرسطو أو كان ـ على حد تعبير شتراوس ـ ذا نزعة أرسطية.

(1) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، ص31.

(2) Strauss, Op.Cit., p.42.

(3) Strauss, Op.Cit., p.41.

(4) Strauss, Op.Cit., pp.2-41, esp. p.42, footnote:1.

قد نشأ في فترة نضجه[1]. وعلى أية حال فإن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو ان من الثابت أن هوبز قد أخذ ببعض آراء ارسطو الواردة في كتابه (الخطابة) واستعان بها في صياغة نظريته عن الإنفعالات.

نخلص من ذلك الى أن هوبز قد استمد تفاصيل نظريته في ا لإنفعالات من مصادر ثلاثة هي: (الأول) ــ التأمل الذاتي, أو (الإستبطان). (الثاني) ــ ملاحظة

(1) رب سائل يسأل: ترى ما تفسير اهتمام هوبز المفاجئ هذا بآراء أرسطو؟ وما الذي دفعه إلى الأخذ ببعض آرائه والاستعانة بها في صياغة نظريته في الانفعالات، وفي هذه الفترة من حياته بالذات؟ . اعتقد أننا لكي نجيب على هذا السؤال لا بد أن نتذكر أولاً أن رحلة هوبز الثانية إلى القارة الأوروبية (1629 – 1631) كانت قد أدت به إلى الاهتمام بالفلسفة (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب ص 29) وأن رحلته الثالثة (1634 – 1637) زادت فأدت به إلى تبني الاتجاه المادي الميكانيكي، والتحمس له إلى الحد التفكير في إقامة نظام فلسفي متكامل يعالج فيه ــ في إطار هذا الاتجاه المادي الميكانيكي ــ كل ما يتعلق بالجسم والإنسان والمواطن (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، ص 33). غير أن اهتماماته السياسية حتمت عليه ارجاء تنفيذ فكرته هذه والالتفات إلى معالجة الأوضاع التي كانت تشهدها بلاده آنذاك، أي ــ الاقتصار على معالجة المسائل التي تتعلق بالإنسان والمواطن، فألف كتابه (مبادئ القانون). إن ما يهمنا من ذلك هو أن هوبز كان، عقب تبنيه للاتجاه المادي الميكانيكي، يطمح إلى توسيع مجال تطبيقه (الذي كان لا يزال آنذاك قاصراً على الفلسفة الطبيعية، بحيث يشمل الإنسان والمواطن. فكانت "الرسالة القصيرة" أولى محاولاته في هذا السبيل. بيد أنها، بحكم كونها تمثل استجابة سريعة، قد اقتصرت على تناول الأشكال البسيطة للفعاليات التي تجري في جسم الإنسان، كالإحساس والإدراك والاشتهاء والنفور. وبعد أن كتب هوبز "الرسالة.." نما طموحه أكثر، وغدا هدفه ترسيخ هذا الاتجاه وتوسيع مجال تطبيقه إلى أقصى مدى ممكن، وذلك بأن يتناول الأشكال الأكثر تعقيداً من نشاطات الإنسان وفعالياته الداخلية ــ بما في ذلك، بالطبع، الانفعالات المخلفة ــ وأفعاله الظاهرة، ويفسرها على أساس مادي ميكانيكي، على نحو ما ظهر في كتابه (مبادئ القانون). ولما كان هوبز ــ كما ذكرنا أعلاه ــ يتولى، أثناء تفكيره في تحقيق ذلك، تعليم ايرل ديفونشاير الثالث أصول الخطابة. وأن هذا قد استدعى منه الرجوع إلى كتاب (الخطابة) لأرسطووتلخيصه = = لتلميذه (Strauss, Op.Cit., pp.2-41): فإنه ليس من المستبعد أن يكون قد وجد، أثناء ذلك، في الآراء التي يتضمنها كتاب (الخطابة) عن الانفعالات ما يدعم إمكان تحقيق هدفه الذي تبلور، في نهاية الأمر، في محاولة تطويع التفسير الأرسطي التقليدي للانفعالات وملاءمته مع اتجاهه المادي الميكانيكي. راجع:

Peters, Hobbes, Encyclopedia of Philosophy, Vol.4, pp.9-38.

سلوك غيره من الناس. (الثالث) ـ كتاب (الخطابة) لارسطو. وأنه عمد الى تطويع كل ما استمده من هذه المصادر وملا ءمته مع طبيعة الاتجاه المادي الميكانيكي الذي تبناه، بحيث تبدو نظريته، في نهاية الأمر، وكأنها امتداد طبيعي لمحاولته الأساسية للنظر إلى العالم، بكل ما فيه، من خلال إطار مادي ميكانيكي.

إن ما استعرضناه حتى الآن من نظرية هوبز في الانفعالات، لا يبين لنا في الواقع إلا جانباً واحداً من تصوره عن الطبيعة البشرية، وذلك لأن غاية ما يبينه هو نظرة هوبز إلى الإنسان الفرد بحد ذاته، أو، إذا استعرنا تعبير (ماكفرسون)، "الإنسان ـ الآلة بحد ذاته" [1]، وعلينا الآن أن نتابع استعراضنا، فنتناول الجانب الآخر (المكمل) من تصوره عن الطبيعة البشرية، الجانب الذي يبين لنا نظرته إلى الإنسان الفرد باعتباره كائناً يرتبط مع غيره بسلسلة من العلاقات الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن هوبز قد أشار في كتابه (التنين)، في سياق تحليله لبعض الانفعالات، (مثل ـ السخط، والإحسان، والطمع، والطموح، والسخاء، والغيرة، والحقد، والشفقة، والتنافس، والحسد) [2] إلى شيء من هذا القبيل، حيث اعتبر هذه الانفعالات مظاهر للعلاقات فيما بين أفراد البشر، أو نتائج تنجم عن العلاقات فيما بينهم، إلا أن إشارته هذه لا تعدو أن تكون توكيداً لما سبق أن افترضه من أن أفراد البشر ليسوا سوى آلات تتصف أساساً بالاشتهاء، وبالقدرة على الحركة والتوجيه الذاتيين، فهو إنما كان يحاول بذلك ـ فيما يوضح ماكفرسون [3] ـ أن يبين مدى ما يمكن تفسيره من خصائص البشر وصفاتهم على هذا الأساس. في حين أن هوبز يستعين ـ كما سنرى ـ في عرض الجانب الآخر من تصوره عن الطبيعة البشرية ـ (الجانب الذي يبين لنا نظرته إلى الإنسان الفرد باعتباره كائن تقوم بينه وبين الآخرين سلسلة من العلاقات

(1) Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, p.34.
(2) E.W., III, pp.7-43.
(3) Macpherson, Op.Cit., p.33.

الاجتماعية) بفكرة أخرى (علاوة على فكرة الحركة) وهي فكرة "القوة" POWER.

ونظراً لأهمية الدور الذي تلعبه فكرة "القوة" في الصورة التي يرسمها هوبز لطبيعة البشر وسلوكهم، فإنني أرى أن من الأنسب التعرف أولاً على ماهية "القوة"، ومعناها، ومن ثم التعرف على كيفية استخدام هوبز لها في تكوين تصوره عن الجانب الآخر من الطبيعة البشرية.

إن الإنسان ـ برأي هوبز ـ يعرف "الاشتهاء" و "النفور" حتى وهو في طور التكوين داخل رحم أمه[1]. أما بعد ولادته فإن حياته بأكملها لا تعدو عن كونها سلسلة طويلة من مشاعر "الاشتهاء" و"النفور" لا تنتهي إلا بالموت. إذ لما كان العالم من حوله يزخر دائماً بالكثير من الأشياء التي تلفت انتباهه، والتي إما تساعد على زيادة حركته الحيوية ـ (فتثير لديه "الاشتهاء" أو "الرغبة" فيها)، أو تؤدي إلى إنقاصها وإعاقتها ـ (فتثير لديه "النفور" منها)، ويتحرك، تبعاً لذلك، إما نحوها بهدف نيلها، أو مبتعداً عنها بهدف تفاديها: فإن حياته تغدو، والحالة هذه، عبارة عن نشاط متصل، واستجابة مستمرة لمشاعر "الرغبة" و "النفور"، هدفها الحيلولة دون أي توقف أو سكون"..، لأنه لا وجود لشيء كالسكون المتصل للذهن، بينما نحن نعيش هنا (في هذا العالم)، لأن الحياة نفسها ليست سوى حركة، ولا يمكن مطلقاً أن تكون بدون رغبة..." [2]، فإن "...انعدام الرغبة يعني الموت"[3]. بل وحتى السعادة لا يصح الافتراض بأنها تتمثل في حد نهائي أو حالة سكون، إذ طالما أن كل إحساس باللذة لا بد أن يثير لدى الإنسان "اشتهاء" أو "رغبة"، يكون تحقيقها بمثابة "الغاية"، وإن كل "رغبة" تفضي بدورها إلى "غاية" أخرى: فإنه لا يمكن أن يكون هناك ـ برأيه ـ وجود لما أسماه فلاسفة الأخلاق القدامى بـ "الحد الأقصى" ـ Finis Utimus (or) Utmost

(1) E.W., I, p.407.
(2) E.W., III, p.51.
(3) E.W., III, p.62.

aim، باعتباره حداً يقف ضده نشاط الإنسان وحركته، ولا لما أسموه بـ "الخير الأعظم" Summun bonum (or) Gratest good، باعتباره المبتغى النهائي الذي لن يعقبه شيء آخر. لأن الإنسان الذي تبلغ رغباته الحد الأقصى سيعجز عن مواصلة الحياة، مثله في ذلك كمثل من همدت أحاسيسه وأخيلته وأصابها السكون. وعليه، فالسعادة لا تقوم في سكون الذهن القانع، بل في نجاح الإنسان المطرد في إحراز كل الأشياء التي يرغب فيها واحدة تلو الأخرى، النجاح لا باعتباره حداً أقصى، ولكن باعتباره فعالية مستمرة، تتمثل في متابعة إحراز الأشياء التي تكون موضوعاً للرغبة بصورة مستمرة، بحيث يكون إحراز شيء ما وسيلة لإحراز آخر. وذلك لأن هدف الإنسان هو، ليس التمتع لمرة واحدة ولبرهة من الزمن وحسب، بل ضمان السبل التي تكفل له تحقيق الرغبات التي ستراوده في المستقبل دائماً [1]. إن هذا يعني أن الإنسان ـ فضلاً عن الرغبات التي تراوده وتعتمل في نفسه باستمرار ـ عقلاً وبصيرة وقدرة على التوقع، وإن مجال تفكيره لا يقتصر على مجرد السعي من أجل تحقيق رغباته الآنية، بل يشمل أيضاً إدراك أو توقع أنه ستراوده في المستقبل رغبات أخرى يتعين عليه تحقيقها. وان استخدام الإنسان لعقله، وتفكيره في الرغبات التي ستراوده في المستقبل، يتطلب منه أن يكون واعياً بمدى قدرته على تحقيق تلك الرغبات، فكل سعي من أجل تحقيق رغبات أو غايات مقبلة (في المستقبل) ينطوي ضمناً على تصور لقدرتنا على تحقيقها، "إن كل تصور للمستقبل هو تصور لقوة قادرة على تحقيق شيء ما. ولذا فإن من يتوقع لذة تصيبه، لا بد أن يتصور أيضاً قوة ما في ذاته يمكن بواسطتها إحراز تلك اللذة" [2]. وكما أن في وسع الإنسان أن يتصور الوسائل التي تمكنه من الحصول على ما يرغب فيه، أو تجنب ما ينفر منه، في الوقت الحاضر، فإن في وسعه كذلك أن يرغب، في الوقت الحاضر، في الوسائل التي تمكنه من تحقيق الرغبات التي ستراوده في المستقبل، ويعمل على إحرازها،

(1) E.W., III, p.85. p.51. E.W., IV, pp.4-33.
(2) E.W., IV, p.37.

منذ الآن، تحسباً للطوارئ والعوائق التي قد تجابهه. وأهم تلك الوسائل وأجداها "القوة" POWER[1].

يعرف هوبز "القوة" بأنها: "وسيلة الإنسان الراهنة، لإحراز خير ما في المستقبل"[2]. وهو يصنفها إلى نوعين أساسيين: الأول هو ما يسميه بـ "القوة الأصلية" Original ـ أو ـ "الطبيعية" Natural، والثاني هو ما يسميه بـ "القوة المساعدة" Instrumental[3]. ويقصد هوبز بـ "القوة الأصلية"، عموماً، قوى الجسم ـ المغذية Nutritive والمولدة Generative، والحركية Motive ـ، وقوة العقل، وقوة المعرفة[4]. وتتجلى مظاهر هذا النوع ـ كما يبين في كتابه (التنين) ـ في بروز وتفوق قوى الجسم أو العقل: كالقوة الجسمانية غير الإعتيادية, وجمال الشكل, والحصافة, والمهارات أو الفنون Arts, والفصاحة.....الخ[5].

أما القوة المساعدة فيقصد بها تلك القوى التي تكتسب بواسطة أشكال ومظاهر القوة الطبيعية, أو بواسطة الحظ, وهي تتمثل في الثروة, والسمعة الطيبة, والأصدقاء.....الخ[6].

في الواقع ان هذا كله لا يعدو عن كونه حصرا لما كان هوبز يعنيه, عموما, ب القوة. في حين أن هناك لـ القوة, عنده , معنى آخر, أخص وأكثر تحديدا, هو الذي يهمنا أكثر في هذا المجال. ويرد هذا المعنى على نحو أوضح في كتابه (مبادئ القانون), حيث يقول:...... ولأن قوة انسان ما تقاوم وتعيق نتائج وآثار قوة انسان آخر: فإن القوة, هي ليست سوى زيادة أو تجاوز excess

---

(1) Cf. E.W, III, pp.6-85.
(2) E.W., III, p.74.
(3) Ibid.
(4) E.W., IV, pp.8-37. E.W., III, p.74.
(5) E.W., III, p.74.
(6) E.W., III, p.74. E.W., IV, p.38.

قوة أحدهما على قوة الآخر....." [1].

من الواضح أن "القوة" هنا يراد ها التفوق: مجرد "زيادة" أو "ت جاوز" قوة شخص ما على قوة شخص آخر (أو أشخاص آخرين)، وقدرته على إخضاعه أو فرض السيطرة عليه. وهذا في الواقع المعنى الذي قصده هوبز في معظم الفقرات الأساسية التي تحدث فيها عن رغبة الإنسان في القوة وسعيه من أجلها[2].

كما أن من الواضح أيضاً، أن "القوة"، بهذا المعنى، ذات طبيعة نسبية [3]. فهي ليست مقداراً مطلقاً، ولا شيئاً يمكن أن يكون حكراً لشخص دون آخر، بل هي في متناول كل إنسان يسعى إلى إحرازها واستخدامها في ضمان تحقيق رغباته.

وانطلاقاً من هذا المفهوم لـ "القوة" يمضي هوبز إلى تحديد طبيعة العلاقات التي يمكن أن تقوم بين أفراد البشر في حالة تعايشهم معاً، أي في نطاق المجتمع. فيبني على أساسه مفهومه الخاص لـ "القيمة" Value or WORTH، ومظاهر التعبير عنها أو الاعتراف بها، وما يترتب على ذلك من نتائج تنعكس على علاقاتهم وسلوكهم تجاه بعضهم البعض. فهو إذ يعتبر "قوة" الإنسان بمثابة رصيده الأساسي، يعتقد أن "قيمته" إنما تتحدد بـ "ثمنه" his Price، أي بمقدار

---

(1) (ملاحظة: خطوط التأكيد من وضعي) ـ E.W., IV, p.38 أما في كتابه (التنين)، فإننا نجد أن هذا المعنى إنما هو يرد ضمناً فقط في سياق وصفه للقوة الأصلية أو الطبيعية على أنها "بروز وتفوق قدرات الجسم، أو العقل". انظر:

E.W., III, p.4. Cf.also: Gautheir, The Logic of Leviathan, p.10.

(2) Peters, Hobbes, p.149.

ولعل الأمثلة التي يسوقها هوبز على مظاهر القوة المساعدة أو المكتسبة ، خير ليل على ذلك. فالثروة، والشهرة، والشعبية، وسائر الصفات والخصائص الأخرى التي تجعل الإنسان موضع حب أو رهبة وخوف من جانب الآخرين من الناس، هي مظاهر للقوة، وأن أهميتها= =وجدواها إنما تكمن في كونها تتيح للإنسان الذي يمتلكها أو يتمتع بها "تجاوز" غيره، أو تفوق عليه. انظر:

E.W., III, p.74 and Cf. also: E.W., IV, pp.9-38.

(3) Cf. Macpherson, Op.Cit., pp.6-35. Gauthier, Op.Cit., p.10.

ما يمنح لقاء استخدام قوته أو الاستفادة منها. ومعنى هذا، أن "قيمة" الإنسان ليست مطلقة، بل هي تعتمد أو تتوقف على حاجة الغير وتقديره. وأن الذي يحددها في البشر ـ كما في الأشياء الأخرى ـ هو المشتري وليس البائع. إذ قد يضفي شخص ما على ذاته أعلى ما يطمح إليه من "قيمة"، إلا أن قيمته الحقيقية لا تتعدى ما يقدره الآخرين له[1].

ويتخذ إظهار أو إعلان "القيمة" ـ التي يضيفها أفراد البشر على بعضهم البعض ـ شكلين أساسيين هما: "الإجلال" Honouring و "الاحتقار" Dishonouring[2]. و"الإجلال" معناه أن يضفي شخص ما على آخر "قيمة" عالية، تفوق ما يضفيه على ذاته[3]، وهو ينم عن الاعتراف بأن ذلك الشخص يتمتع بالأفضلية أو بزيادة excess "القوة" عليه [4] ـ (في حين ينم "الاحتقار" عن العكس). ومن مظاهر "الإجلال" توسل شخص ما إلى آخر بغية الحصول على مساعدته، لأن ذلك يعني ضمناً أن الأول لديه فكرة عن أن الآخر يمتلك القوة والقدرة على المساعدة. ومن مظاهرها أيضاً، إبداء ضروب الطاعة له، أو تقديم الهدايا النفيسة إليه، أو إطرائه والثناء عليه، أو إخلاء الطريق له، أو إظهار أي من علامات الحب أو الخوف في حضوره، أو التحدث إليه باحترام، أو الإصغاء إليه بانتباه... الخ، كل ذلك يدل على "الإجلال". وعلى العكس من ذلك، فإن تجاهل شخص ما شخصاً آخر، أو عدم إطاعته، أو إهدائه هدايا تافهة، أو إهماله...الخ يعد علامة على "احتقار" ذلك الشخص[5].

وطالما كانت "القوة" أساس التقييم، والسبب في ما يمكن أن يناله أي إنسان من "إجلال" من جانب الآخرين، فإن كل شيء يدل على "القوة" ـ سواء كان

---

(1) E.W., III, p.76 and also Cf. E.W., IV, p.39.
(2) E.W., III, p76.
(3) Ibid.
(4) E.W., IV, p.38.
(5) E.W., pp.7-76. E.W., IV, p.39.

ملكاً أو فعلاً أو صفة ـ يعد "جديراً بالإجلال" Honourable فجمال ملامح الإنسان، وأفعاله التي تدل على قوته البدنية ـ كانتصاره في معركة أو مبارزة ـ وقدرته على التعليم والإقناع، وامتلاكه ثروة، واتصافه بنبالة الأصل...الخ، كل هذه تعد ـ برأي هوبز ـ أشياء مشرفة و"جديرة بالإجلال"، لأنها تدل على "القوة، ولأنها اكتسبت بواسطتها. (وبالمقابل، فإن اضداد هذه الأشياء، التي تدل على الضعف والقصور، تعد أشياء "جديرة بالإحتقار" Dishonourable)[1].

وهكذا يخلص هوبز إلى أن "القوة"، والرغبة في إظهارها أو الإيحاء بها للآخرين، هي العامل الأساسي الذي يتحكم في توجيه العلاقات بين أفراد البشر، ويتخلل شتى مظاهر سلوكهم (بضمنها، بالطبع، انفعالاتهم) [2]. والهدف النهائي الذي يسعى كل منهم إلى تحقيقه، من خلال ذلك، هو ضمان السيادة والأسبقية (أو الأولوية) لنفسه، والتفوق على الآخرين، وانتزاع اعترافهم بذلك. فالحياة أشبه بـ "سباق" Race، لا هدف من ورائه سوى نيل الأسبقية [3]. وفي هذا السباق يخوض البشر غمار منافسة شديدة حامية، ويبذل كل منهم غاية ما في وسعه من أجل بلوغ ذلك الهدف. وان طبيعة المنافسة التي تتخلل هذا السباق، لا تسمح بفرصة لالتقاط الأنفاس أو التفكير أو التردد، فالسباق ضاري، والمصير محدد. فإما "التخلي عن المسيرة"، ومعناه الموت المحتم، وإما النجاح المستمر في تجاوز المنافسين، والانفراد بنيل الأسبقية، حيث تتحقق للإنسان عندئذ "السعادة[4].

ولما كانت "السعادة" لا تتحقق بمجرد نيل الأسبقية أو الفوز لمرة واحدة، أو بضعة مرات قليلة، بل تستدعي نيل الأسبقية والفوز باستمرار، ولما كان ذلك

(1) E.W., IV, p.39.Cf. also: E.W., III, pp.79-80.

(2) Cf. E.W., IV, p.40. E.W., IV, p.202.

وللاطلاع على الأمثلة التي يسوقها هوبز على ذلك انظر: E.W., IV, pp.40-53، ولا سيما ما يقوله عن "التفاخر" و"الإحسان".

(3) E.W., IV, pp.3-52.

(4) E.W., p.53.

يتطلب من البشر ضمان الوسائل التي تكفل تحقيقه بشكل دائم ومستمر، ولما كانت "القوة" هي الوسيلة الفعالة والأساسية التي تكفل تحقيقه: فإن الرغبة في "القوة" تظل تراود البشر طيلة حياتهم، بل وتستحيل لديهم إلى ميل عام، وفي ذلك يقول هوبز:

"إني أجعل من رغبة دائمة لا تستقر، في القوة بعد القوة، وهي رغبة لا تهدأ ولا تتوقف إلا عند الموت، ميلاً عاماً لدى البشر جميعاً. وليس السبب في هذا دائماً أن الإنسان يأمل في قدر من السرور أكثر مما بلغه، أو أنه لا يمكن أن يقنع بقوة معتدلة: ولكن لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ومن المسائل التي تتيح له عيشاً رغيداً إلا بالاستحواذ على المزيد منهما"[1].

هذه هي النتيجة التي خلص إليها هوبز من تتبعه لرغبات البشر. إن الرغبة الأولى التي تراود الإنسان الاعتيادي مع بدء حياته (أعني، رغبته في صون "حركته الحيوية")، تدفعه ـ عندما يجابه تحقيقها مقاومة أو عرقلة من جانب الغير ـ إلى التماس وسيلة فعالة تكفل له تحقيقها وتحقيق غيرها من الرغبات التي ستراوده في المستقبل: أي، التماس "القوة" والرغبة في احرازها. ولكن بما أن "القوة" تمثل وسيلة عامة في متناول الجميع، وفي وسع الجميع الحصول عليها، فإن الجميع سيرغبون في إحرازها، لكي يحظى كل منهم ـ بواسطتها ـ بالتفوق على الآخرين والسيطرة عليهم، فينشأ من جراء ذلك التنافس والتسابق بين أفراد البشر. وفي خضم هذا التسابق ـ وبتأثيره أيضاً ـ تتطور (الرغبة في القوة) من كونها (رغبة في القوة ـ كوسيلة آنية طارئة وحسب) إلى (رغبة دائمة في القوة بعد القوة)، فتغدو "القوة" تبعاً لذلك، بمثابة الوسيلة الدائمة التي يعتمدها البشر لضمان استمرار حياتهم، وتغدو الرغبة في "القوة" موازية للرغبة في الحياة، والرغبة في السعادة، ولا تزايل البشر إلا بزوال هاتين، عند الموت.

ولما كان النص الذي اقتبسناه من هوبز، قبل قليل، يعد بمثابة النتيجة التي

(1) E.W., III, pp.6-85.

انتهى إليها هوبز من دراسته للطبيعة البشرية، وسلوك وعلاقات البشر تجاه بعضهم البعض عند تعايشهم معاً، ولما كانت الأفكار التي يتضمنها تلعب دوراً هاماً في تحديد وجهة نظريته الأخلاقية، وطبيعة "استنتاجاته"، فإنني أرى أن من الواجب أن نقف عنده ليلاً ونتناوله بالتحليل والتمحيص.

إننا إذا أمعنا النظر في مضمون النص، سنجد أن هوبز يؤكد لنا فيه ما يلي:

أولاً: أن لدى البشر رغبة في اكتساب القوة.

ثانياً: أن هذه الرغبة تعد بمثابة ميل عام لدى البشر جميعاً، وهي لا تكف إلا عند الموت.

ثالثاً: إن سبب هذه الرغبة يرجع أساساً إلى أن الإنسان لا يستطيع ضمان ما لديه من القوة ومن الوسائل التي تتيح له عيشاً رغيداً إلا بالاستحواذ على المزيد منها.

ويلاحظ أن الألفاظ التي يستخدمها هوبز، في التعبير عن أفكاره هذه، تتسم بشيء من التعميم، بحيث يتعذر علينا البت في معانيها من أول وهلة ومن دون الرجوع إلى أقواله في مواضع أخرى وتبين ما عناه بهذه الألفاظ فيها. من ذلك مثلاً قوله، ان لدى البشر رغبة في اكتساب القوة، ترى ماذا يعني بلفظة "القوة" على وجه التحديد؟ هل يعني بها شكلاً معيناً من أشكال القوة ـ كالقوة البدنية أو الجسمانية، كما قد يخيل للبعض ـ أم أنه يعني بها التفوق عموماً، والذي يتحقق بتضافر شتى أشكال القوة ومظاهرها. كما أنه، من ناحية ثانية، يجعل من هذه الرغبة في اكتساب "القوة" ميلاً عاماً لدى البشر جميعاً، فهل يفهم من هذا أن هذه الرغبة فطرية لدى البشر أم مكتسبة؟ ثم انه، من ناحية ثالثة، يرجع سبب نشوء هذه الرغبة لدى الإنسان إلى حرصه على ضمان ما لديه من "القوة" ومن الوسائل التي تكفل له العيش الرغيد، فهل أن ذلك هو حقاً السبب الأصلي أم أنه بدوره ناجم عن سبب آخر؟..

فيما يتعلق بالتساؤل الأول، عن ما يعنيه هوبز هنا بلفظة "القوة"، علينا أن

نذكر أولاً، أنه سبق أن أشرنا ـ في معرض تعقيبنا على معنى القوة عند هوبز ـ إلى أن المعنى الذي قصده هوبز بلفظة "القوة"، في معظم الفقرات الأساسية التي تحدث فيها عن رغبة الإنسان في "القوة" وسعيه من أجلها، هو: التفوق عموماً، أي "زيادة" أو "تجاوز" قوة إنسان ما على قوة آخر، وقدرته على إخضاعه والسيطرة عليه. ويمكن أن نضيف غلى ذلك، الآن، أن تحقيق التفوق، بهذا المعنى, يستلزم ـ برأي هوبز ـ أن يكرس الإنسان كل ما في وسعه، أي ـ كل ما لديه من قوى الجسم، والعقل، وكذلك ما يمكن اك تسابه بواسطة هذه من أشكال ومظاهر أخرى للقوة، تتيح له ــ مجتمعة ـ إحراز النفوذ والسلطان الكافيين للتفوق على غيره، وليس أدل على ذلك مما يؤكده هوبز في سياق الفصل الثامن من كتابه (التنين)، إذ يقول: "... إن الرغبة في القوة، والرغبة في الثروة، والرغبة في المعرفة، والرغبة في نيل إجلال الناس. (كل هذه الرغبات) يمكن ردها إلى الأولى، أي، الرغبة في القوة. لأن الثروة، والمعرفة، ونيل إجلال الناس، ليست سوى أنواعاً مختلفة من القوة"[1].

أما بالنسبة للتساؤل عن طبيعة هذه الرغبة في اكتساب القوة والاستزادة منها، وما إذا كانت فطرية أم مكتسبة، فإن أقوال هوبز في هذا الصدد تبدو في الواقع متضاربة ومتناقصة إلى حد ما. ذلك أنه بينما يشير في أكثر من موضع إلى الرغبة في "القوة" فطرية لدى (بعض) أفراد البشر فقط، ومكتسبة لدى البقية، فإنه في مواضع أخرى يورد إشارات يفهم منها أنه يعتقد بأن الرغبة في "القوة" صفة فطرية لدى (كل) أفراد البشر. وقد حدا ذلك بالباحثين الذين تعرضوا لبحث هذه النقطة إلى اتخاذ موقفين مختلفين بشأنها، يستند كل منهما إلى بعض من أقوال هوبز دون البعض الآخر. فذهب (شتراوس) [2]، استناداً إلى بعض أقوال هوبز، إلى الترجيح بأن هوبز اعتبر الرغبة الدائمة في اكتساب

(1) E.W., III, p.61.

(2) Strauss, The Political Phiosopy of Hobbes, pp.8-12. and Cf. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, pp.4-42.

"القوة" والاستزادة منها، بمثابة اشتهاء طبيعي فـطري لدى (كل) إنسان، أو ـ على حد تعبيره ـ لدى "الإنسان بما هو إنسان" man as man[1].

في حين ذهب (ماكفرسون) [2]، في مقابل ذلك، واستناداً إلى أدلة من أقوال هوبز أيضاً، إلى ترجيح أن هوبز اعتبر الرغبة الدائمة في الاستزادة من "القوة" رغبة عامة يشترك فيها البشر جميعاً، بيد أنها ليست فطرية إلا لدى (البعض) منهم فقط. أما باقي أفراد البشر، الذين يكونون بطبعهم أميل إلى القناعة والاكتفاء بما لديهم، فإن هذه الرغبة في الاستزادة من القوة إنما تنشأ لديهم اضطرارا، بدافع من إحساسهم بالخطر يتهدد وجودهم ومستقبلهم، وحفاظاً على ما يمتلكونه ويتمتعون به من وسائل العيش الرغيد.

ويبدو لي أن الرأي الأرجح والأقرب إلى حقيقة ما كان هوبز يرمي إليه هو رأي (ماكفرسون)، لا لأن الأدلة التي استند إليها أوضح وأقوى وحسب، ولكن لأن مناقشته[3] للأدلة التي استند (شتراوس) إليها تبين لنا بشكل واضح مدى ضعف رأي (شتراوس) وعدم اتفاقه مع اتجاه هوبز ومقصده الفعلي.

أما فيما يتعلق بتساؤلنا الثالث، حول السبب الأصلي أو الأساسي الذي يولد لدى الإنسان هذه الرغبة في الاستزادة من "القوة" ومن الوسائل التي تكفل له العيش الرغيد، فيبدو لي أن ما ذكره هوبز، هنا، على أنه "سبب" لا يعدو في الواقع عن كونه "نتيجة"، وأن وراءه سبب آخر، أساسي، هو الذي يحفز الإنسان حقاً وينمي لديه الرغبة في الاستزادة من "القوة". لأن سعي الإنسان من أجل توفير الضمان لنفسه لا يمكن أن ينشأ دون سبب, بل لا بد أن ينجم عن ادراك الإنسان لأمر ما. والواقع ان هوبز يشير بالفعل ـ في مواضع أخرى [4] ـ الى

---

(1) Strauss, Op.Cit., p.11.
(2) Macpherson, Op.Cit., pp.5-41.
(3) Macpherson, Op.Cit., pp.4-42.

(4) انظر مثلاً:

E.W., II, p.8. E.W., III, p.111.

هذا السبب, الأساسي, الذي يدفع الإنسان الى السعي من أجل توفير الضمان, ويحدده بـ: قلة الخ ـبوات أو الأشياء والوسائل, التي تكفل للبشر جميعا العيش عيشة رغيدة, بالقياس الى عدد أفراد البشر. أن جميع أفراد البشر يسعون, منذ بدء حياتهم, من أجل غاية واحدة بعينها هي إستمرار حركاتهم الحيوية. وهذا يدفعهم بالضرورة الى الرغبة في الحصول أو الإستحواذ على كل الأشياء التي يعتقدون أنها تحقق لهم هذه الغاية. غير أن هذه الأشياء غالبا ما لا تتوافر بالقدر الذي يفي بحاجة الجميع, على حد سواء, وفي آن واحد ـ سيما وأن منها ما لا يقبل القسمة, كما أنه لا يمكن الإستفادة منه بصورة مشتركة. وأن ادراك أفراد البشر لهذا الأمر هو الذي يولد لديهم الإحساس بالحاجة الى توفير الضمان, وهو ـ بالتالي ـ السبب الأساسي الذي يدفعهم الى التماس "القوة" كوسيلة للحصول على تلك الأشياء، وكذلك السبب في الاستزادة من "القوة" ومن تلك الأشياء، تأكيداً للضمان وحفاظاً على ما قد حصلوا عليه من قبل. ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن هوبز يولي في الواقع تأكيداً خاصاً على مدى إدراك البشر وتحسسهم لقلة ما يوجد من الأشياء والخيرات والوسائل التي رغبون فيها، على مدى حرصهم على تلافي ذلك والتحوط له. وثمة من يرجح أنه قد استخلص ذلك من خلال ملاحظته لأحوال وظروف المجتمع الذي عاش فيه[1].

ويمكن الآن، في ضوء ما عرضناه، أن نلاحظ بوضوح الملامح الرئيسة للصورة التي رسمها هوبز لطبيعة الإنسان. لقد بدا الإنسان في نظر هوبز مخلوقاً انانياً بفطرته، نافراً من الاجتماع بغيره من الأفراد، لا تحركه سوى رغباته الذاتية، ولا ينشد سوى تحقيق لذته وسعادته وبقائ؛ فكل ما يكفل له ذلك فهو خير، وكل ما يحول دون ذلك فهو شر. وهو يلتمس من أجل ذلك "القوة"، بشتى أشكالها، فيعمد إلى الاستحواذ على كل ما يعتقد أنه يحقق له رغباته. ولكي

(1) See: Macpheron, Hobbes's Bourgeois Man, (Hobbes Studies, ed. By K.C. Brown, pp.137 -4). And Cf. also Abraham Edel,Method in Ethical Theory, (London, Routledge and Kegan Paul), 1963, p.283. and: Peters, Hobbes, p.151.

يتسنى له ضمان لك على الدوام، يسعى إلى اكتساب المزيد فالمزيد من "القوة"، حتى تغدو حياته مع غيره من الأفراد أشبه بالسباق، يسودها التنافس والتصارع، لا لشيء إلا لنيل الأسبقية والأولوية والفوز بأكبر قسط من الخيرات ووسائل العيش الرغيد، غير آبه بما قد يعود على غيره، جراء ذلك، من ضرر أو أذى، اللهم إلا بقدر ما يمس مصلحته هو. فإن أنانيته تأبى إلا أن تحيل كل شيء إلى مظهر لها، وحتى ما تعارف الناس على تسميته بـ "الفضائل" أو مظاهر الإيثار تستحيل لديه إلى مظاهر مقنعة للأنانية، فهو لا يشفق على إنسان أصابته نكبة إلا لأنه يتخيل نكبة مماثلة قد تنزل به في المستقبل [(1)]، وهو لا يمد يد العون إلى غيره، إلا لإظهار مدى قوته وقدرته على تحقيق رغباته هو وحسب بل على مساعدة الغير أيضاً في تحقيق رغباته[(2)].

نخلص من ذلك إلى أن هوبز قد استهل نظريته الأخلاقية بعرض تصوره عن الطبيعة البشرية، كما هي، وبما فطرت عليه من رغبات وشهوات وانفعالات وميول. وأنه قد بدأ عرضه هذا بتثبيت جملة من "التعريفات" عن الأشكال البسيطة للانفعالات أو "حركات العقل" التي هي أساس كل مظاهر النزوع والاستجابة للأشياء التي تؤدي إلى زيادة الحركة الحيوية للقلب، أي، بعبارة أخرى، تساعد على صون الإنسان ووقايته من الضرر والأذى.

ومن هذه "التعريفات" استخلص الأشكال المركبة أو المعقدة الأخرى من الانفعالات، التي تغطي أو تستغرق كل جوانب الطبيعة الانفعالية والفعالة للإنسان؛ ليس فقط باعتباره كائناً فرداً بحد ذاته، بل وأيضاً باعتباره كائناً يرتبط مع غيره في سلسلة من العلاقات الاجتماعية. وفي سياق ذلك أبرز هوبز دور "القوة" كعامل أساسي يحدد طبيعة العلاقة بين البشر وينعكس تأثيره على شتى مظاهر سلوكهم ــ بما فيها انفعالاتهم ــ منتهياً من ذلك إلى رسم تصور خاص

---

(1) E.W., IV, p.44.
(2) E.W., IV, p.49.

للحياة ولسلوك البشر خلالها، وغايتهم من وراءها.

هذه هي "المبادئ" التي ثبتها هوبز في مستهل نظريته الأخلاقية يستنتج منها تصوره للأخلاق الفردية والاجتماعية. وهو ما سنتناوله في القسم (الثاني) من هذا الفصل.

القسم الثاني: الاستنتاجات

كان هوبز يأمل في أن يوجد للبشر علاجا شافيا, يتلاءم مع طبيعتهم, ويتكفل بالقضاء على كل أسباب الفرقة والشقاق والتصارع فيما بينهم, ويضمن لهم, بالتالي, العيش معا بسلام وطمأنينة, أي, بعبارة أخرى, كان يأمل في أن يرشدهم الى السبيل الأمثل للحياة والتعايش. بيد أنه ـ وهو المؤمن بأن كل انسان مفطور على الأثرة والأنانية والسعي دائما وراء مصلحته الذاتية ـ لم يشأ أن يخاطب البشر, في هذا الشأن, بطريقة وعظية, مباشرة, تفتقر الى قوة الإقناع, بل أراد ـ متمشيا في ذلك مع منهجه أو طريقته البرهانية ـ أن يقنعهم بأن العلاج الذي يصفه لهم, والسبيل الذي يرشدهم اليه, هو ليس الأمثل حسب, بل والوحيد الذي يكفل تحقيق ما يسعون اليه. لذا فإنه, بعد أن صور لهم حقيقة طبيعتهم ـ (أو هذا ما اعتقده), وما يراودهم من مشاعر وانفعالات ورغبات وأفكار (المبادئ التي تناولناها في القسم الأول من هذا الفصل), مضى ـ مخاطبا إياهم بأسلوب الإقناع والبرهان ـ يشركهم معه في تتبع النتائج التي يمكن استخلاصها من تلك الصورة التي رسمها لطبيعتهم الحقيقية.

وهذا ما سنتناوله في هذا القسم (الثاني), حيث سيتبين لنا أن هوبز قد توصل الى نوعين من النتائج:

اولاً: نتائج تتعلق بالسلوك الذي (يمكن) أو يفترض أن يسلكه البشر, في حالة ما اذا انساقوا وراء رغباتهم وانفعالاتهم, دون رادع أو ضابط من سلطة أو قانون, (أي في حالة ما يسميه هوبز بـ "حالة الطبيعة" (THE NATURE CONDITION OF MANKIND –).

ثانياً: نتائج (وهذه مبنية على ما قبلها) تتعلق بالسلوك الذي (ينبغي) على البشر أن يسلكوه, إن هم أرادوا الخلاص من مظاهر البؤس والتعاسة والخوف التي تخيم عليهم خلال "حالة الطبيعة", وأرادوا ضمان استمرار بقائهم, والعيش معا بسلام. وبذلك يخلص هوبز الى تثبيت تصوره لقواعد أو قوانين الأخلاق الفردية والإجتماعية.

نستهل متابعتنا لـ "استنتاجات" هوبز بتسليط بعض الضوء على فكرته عن المساواة بين البشر, التي تلعب دورا أساسيا في مجمل استنتاجاته.

اعتقد هوبز بأن الطبيعة قد جعلت البشر, عموما, متساوين في قدراتهم الجسمانية والعقلية, متساوين ليس بمعنى انعدام أي مظهر للتفاوت والإختلاف فيما بينهم, ولكن بمعنى أنهم (رغم تفاوتهم واختلافهم في جوانب معينة) متساوين في جوانب أساسية أكثر أهمية, بحيث اذا نظرنا اليهم من خلالها, فإن الفرق بين انسان وآخر لن يكون كبيرا, الى حد أنه يمكن أن يتخذ كمبرر لأن يطالب أحدهم لنفسه بأية فائدة أو منفعة لايحق لغيره أن يطالب بمثلها. وأبرز هذه الجوانب الأساسية, الأكثر أهمية, التي يعتبر هوبز البشر بموجبها متساوين هي امتلاك سائر أفراد البشر قدرات متساوية تكفل لهم الدفاع عن أنفسهم وضمان بقائهم. وهو يستند في تأكيد ذلك على شواهد مستمدة من ملاحظة الواقع. فالشواهد تبين لنا أن في امكان الأضعف من حيث القوة الجسمانية أن يقتل الأقوى, سواء عن طريق التدبير سرا للقضاء عليه, أو عن طريق التآمر مع أشخاص آخرين يتهددهم نفس الخطر الذي يتهدده [1]. ومعنى هذا أنه مهما كان التفاوت بين الأضعف والأقوى فإن هناك نقطة جوهرية وأساسية يتساويان فيها ويعدان بموجبها بمثابة الند للند, الا وهي قدرة كل منهما, على حد سواء, على حماية نفسه واغتيال الآخر. والواقع ان استناد هوبز على هذه الحقيقة بالذات لايخلو من دلالة في هذا المجال, اذ حين يكون البقاء على قيد الحياة هو الهدف

---

(1) E.W., III, p.110. Cf. also E.W., IV, pp.2-81. E.W., II, pp.6-7.

الأقصى للإنسان, فإن قدرة الإنسان على قتل انسان آخر تغدو عندئذ هي المعيار النهائي الذي تقرر بموجبه المساواة بين انسان وآخر[1].

ويلزم عن هذه المساواة الطبيعية بين البشر من حيث القدرات, مساواتهم في التطلع الى بلوغ غاياتهم[2]. فقد حتمت الطبيعة على سائر البشر السعي من أجل كل ما يمكن أن يعود عليهم بالخير, وتجنب كل ما يمكن أن يعود عليهم بالأذى والشر, وبالأخص أشد الشرور الطبيعية: الموت[3]. فالبشر, برأي هوبز, وكما أشرنا في سياق الفصل الثالث[4], ليسوا سوى آلات ميكانيكية ذاتية الحركة automata[5] وأن بقاءهم على قيد الحياة (الذي هو غايتهم القصوى) مرهون باستمرار حركاتهم الحيوية جميعا, دون استثناء, السعي بكل ما في وسعهم من أجل الحيلولة دون توقف حركاتهم الحيوية والعمل على ضمان استمرارها, وذلك بإحراز كل ما من شأنه أن يمكنهم من ذلك, وتفادي كل ما من شأنه أن يعوقها ويؤدي الى توقفها. معنى هذا أن الطبيعة قد جعلت سائر أفراد البشر متساوين في حاجاتهم الى استمرار حركاتهم الحيوية, وفي تطلعهم الى نيل كل ما من شأنه أن يحقق ذلك, وبالتالي متساوين في حقهم في الحياة.

اذن, فسائر أفراد البشر هم, برأي هوبز, متساوين من حيث المقدرة ومن حيث حاجاتهم الى اشباع رغباتهم وتطلعهم الى بلوغ غايتهم ـ والتي تتمثل, بالدرجة الأولى, في بقائهم على قيد الحياة. وأن كلا هذين المظهرين من المساواة بين البشر يلزم عنه, برأي هوبز, مساواتهم في الحقوق. فطالما أن سائر البشر هم ـ في الحالة الأولى ـ متساوون من حيث قدراتهم, أو اذا شئنا الدقة, طالما أن الفرق بين انسان وآخر هو من الضآلة بحيث لا يعول عليه: اذن ليس لأي منهم

(1) Gauther, The Logic of Leviathan, p.15.

(2) E.W., III, p.111.

(3) E.W., IV, p.83. E.W., II, p.8.

(4) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص132.

(5) E.W., III, p.ix.

أن يطالب لنفسه بأية فائدة أو منفعة لا يحق لغيره المطالبة بمثلها, ليس لأي منهم أن يدعي لنفسه حقا أكثر مما لغيره. ومن ناحية أخرى.

طالما ان سائر البشر متساوون من حيث ما لديهم من رغبات, ومتساوون في حاجاتهم الى اشباع تلك الرغبات وضمان استمرار حركتهم الحيوية ـ الأمر الذي بدونه لايمكن الاستمرار على قيد الحياة ـ اذن ليس هناك أي مبرر لكي يدعي أي منهم لنفسه حقا في نيل ما يكفل استمرار حركته الحيوية أكثر مما لغيره, كما أنه ليس هناك أي مبرر لكي يقنع أي منهم نفسه بحق أقل مما لغيره ويمنع نفسه عن السعي من أجل الغاية التي حتمت الطبيعة عليه السعي من أجلها. فالجميع متساوون في حاجاتهم الى استمرار حركاتهم الحيوية, ولابد لأن يكونوا ـ طالما ان ليس هناك ما يثبت العكس ـ متساوين في حقهم في ضمان استمرارها, وبالتالي فإن لكل منهم, على السواء, حقا طبيعيا في بذل كل ما في وسعه من أجل الحفاظ على حياته ووقاية أعضاء جسمه من أي ضرر أو أذى, مستخدما كل الوسائل التي يعتقد أنها ضرورية لتحقيق ذلك[1].

ومعنى هذا أن الحق الذي تمنحه الطبيعة لكل انسان ـ (أو, بعبارة أخرى, الحق الذي يتمتع به كل انسان في حالة الطبيعة) يكون حقا مطلقا, غير مشروط ـ اللهم الا بشرط أن يكون مكرسا دائما لحماية الذات ـ فكل انسان (حر) في انه يجوز كل ما يريد, ويفعل كل ما يريد, ما دام مقتنعا بأن ذلك يكفل له صون ذاته ووقاية جسمه من أي أذى أو ضرر, "الحق الطبيعي THE RIGHT OF NATURE ـ هو الحرية التي يملكها كل انسان, في استعمال قوته, كما يريد هومن أجل الحفاظ على طبيعته, أي, حياته, وبالتالي, القيام بأي شيء في تقديره وعقله, يعتقد انه يعد الوسيلة الأكثر ملائمة لتحقيق ذلك"[2].

(1) E.W., III, p.116. E.W., IV, pp.4-83. E.W., II, pp.8-9.
(2) E.W., III, p.116.

يتضح من ذلك أن هوبز حاول أن يستنتج[1] كون البشر جميعا متساوين في الحقوق, من الواقع ـ واقع كونهم متساوين في قدراتهم وفي حاجاتهم الى تحقيق رغباتهم وبلوغ غاياتهم أي, بعبارة أخرى, أنه لم يحاول أن يستمد مفهومه عن الحق من خارج نطاق الواقع. فهو بتسليمه بأن الواقع يثبت لنا أن البشر مهما تفاوتوا يعتبرون في نهاية الأمر متساوين في قدراتهم, انتهى الى أن ليس هناك ـ والحالة هذه ـ ثمة ما يبرر عدم تساويهم في الحقوق. كما أنه بتبنيه للإتجاه المادي الميكانيكي وتصوره للبشر على أنهم أشبه بآلات ذاتية الحركة, يحتاج كل منهم على السواء الى استمرار حركته الحيوية: غدا بإمكانه أن يستنتج أنهم, ما لم يقم الدليل على العكس, لا بد أن يكونوا جميعا متساوين في حقهم في السعي الى ضمان استمرار حركاتهم الحيوية. والواقع أن هوبز كان أول من حاول اتخاذ هذا الموقف من فكرة الحق, وسعى الى استنتاج الحق من الواقع, دون أن يلجأ الى اقحام أي عنصر وهمي أو غريب في نطاق الواقع[2].

ان كون البشر متساوون من حيث القدرة, ومن حيث الحاجة الى اشباع رغباتهم وبلوغ غاياتهم, وبالتالي متساوون من حيث حقوقهم, يمكن أن يكون, برأي هوبز, مدعاة للتشاؤم أكثر منه للتفاؤل طالما كان البشر مدفوعين بانفعالاتهم وعواطفهم, لا يهمهم شيء سوى اشباع رغباتهم والسعي من أجل ضمان بقائهم, وطالما أن ليست هناك ثمة سلطة ولا قانون يردعان البشر ويحدان من جذوة انفعالاتهم وانسياقهم وراء شهواتهم ورغباتهم, بل يعمد كل منهم الى ممارسة حقه الطبيعي, فيسعى الى الإستحواذ على كل ما يريد, وفعل كل ما يريد ـ اذ ينتهي بهم ذلك الى التنافس ونشوء الارتياب والشك فيما بينهم, وبالتالي انجرافهم الى ما يدعوه هوبز بـ حالة الطبيعة فإذا ما اشترك اثنان في الرغبة في شيء واحد بعينه, في حين لا يمكنهما الاستفادة منه أو التمتع به معا

(1) Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, pp.8-74.
(2) Macpherson, Op.Cit., p.78.

بصورة مشتركة, فإنهما سرعان ما يغدوان عدوين, يسعى كل منهما الى الاستحواذ على ذلك الشيء والاستئثار به, محاولا في سبيل ذلك القضاء على منافسه أو اخضاعه. ويترتب على ذلك أنه حيث لا يكون ازاء المعتدي ما يخشاه فيما عدا قوة من يريد الاعتداء عليه, فإن كل من يشرع في زراعة أرض أو اقامة مبنى يظل يتوجس خيفة من تآمر المعتدين والطامعين عليه ومحاولتهم اغتصاب ما يملك, وحرمانه, ليس فقط من ثمرة جهده ولكن من حياته أو حريته أيضا[1]. ولن يكون حال المعتدي أو الطامع بأفضل من ذلك, فهو أيضا يكون عرضة للتهديد من جانب معتد أو طامع آخر. فكل انسان يتملكه الارتياب والشك في الآخر, ويغدوان ـ أعني الارتياب والشك ـ سببا لمعاداته بعد أن كان التنافس هو السبب.

وازاء هذا الارتياب والشك لن يكون أمام أي انسان من مفر سوى الاستباق Anticipation–, أي المبادرة الى اخضاع كل من تطاله قوته وسطوته, الى أن يتخلص تماما من كل قوة تدانية ويمكن أن تتهدده. وهذا يعني اتساع نطاق العداء وتحوله من عداء محدود موجه نحو شخص معين بالذات الى عداء غير محدود, غير محدد بشخص بالذات بل موجه نحو سائر الأشخاص. ان هذا السعي من جانب الانسان الى اخضاع كل من يشل خطرا عليه أو مصدر تهديد له, يظل في حدود ما يتطلبه بقاؤه واستمراره على قيد الحياة وبالتالي يكون مبررا ومشروعا. الا أنه مع ذلك ليس المظهر الوحيد لسلوك أفراد البشر في حالة الطبيعة, لأن هنالك بعضا من الأفراد يطيب لهم استعراض قواهم واستعمالها في الاستحواذ على ما لدى الغير واخضاعهم, وبذلك فهم يتعدون حدود ما يتطلبه أمنهم وسلامتهم. ان هذا يشكل بدوره عاملا آخر في تأجيج روح العداء في نفوس البشر وزيادة الارتياب والاحساس بالتهديد, لاسيما لدى اولئك الذين يكونون أميل الى القناعة والعيش ضمن حدود الاعتدال. اذ ان هؤلاء سرعان ما

(1) E.W., III, p.111.

يتبين لهم أن اكتفاءهم باتخاذ موقف الدفاع سوف لن يكفل لهم حماية أنفسهم وضمان بقائهم لفترة طويلة, وأن عليهم, لكي يتمكنوا من مواجهة عدوان ذلك البعض أن يلجأوا الى زيادة قواهم وقدراتهم, عن طريق العدوان على الغير واغتصاب ملكه.

وليس التنافس والارتياب هما السببان الوحيدان لنشوب النزاع بين البشر بل هناك سبب آخر لايقل عنهما تأثيرا وفعالية, هو ما يدعوه هوبز بالتمجيد أو التفاخر Glory .. فلكل انسان يكون حساسا عادة ازاء ما يوليه اياه الآخرون من قيمة واعتبار, ويتطلع دائما الى أن يسبغوا عليه نفس القيمة التي يسبغها هو على ذاته. وحين يلمس منهم مظاهر او دلائل على احتقارهم له أو استخفافهم به, أي بعبارة أخرى, تدل على أنهم يولونه قيمة أقل مما يعتقد أنه يستحق ـ الأمر الذي قد يكون بداية لمحاولة انتهاك حقوقه والاعتداء عليه ـ فإنه يحاول, وبقدر ما يملك من الجرأة, استخدام قوته وسطوته في قهر محتقريه والمستخفين به وانتزاع اعترافهم بقيمته وسطوته.

ويخلص هوبز من ذلك الى ان هناك في طبيعة الانسان ثلاثة أسباب أساسية تدفعه الى التنازع والتخاصم, يتزايد تأثيرها وفعاليتها, الى حد كبير في حالة انعدام وجود سلطة قوية قادرة على ردعهم والسيطرة عليهم, وتتظافر, بالتالي, في جعل البشر ينساقون الى ما يسميه بـ حالة الطبيعة. وهذه الأسباب هي:

اولاً: التنافس ـ Competition, الذي يدفع البشر الى العدوان واستخدام العنف من أجل الكسب والاستحواذ على ما يريدون نيله.

ثانياً: الارتياب والشك ـ Diffidence, الذي يدفع البشر الى العدوان واستخدام العنف من أجل ضمان أمنهم وسلامتهم, والدفاع عن أنفسهم وعن أسرهم.

ثالثاً: التمجيد أو التفاخر ـ Glory, الذي يدفع البشر الى العدوان

واستخدام العنف طلبا للشهرة والسمعة الطيبة وردا على أية محاولة للحط من شأنهم[1].

وطالما كان البشر بدون سلطة قوية قادرة على ارهابهم والسيطرة عليهم والحد من أهوائهم, وطالما كان كلٌّ منهم يعتمد في ضمان حقه الطبيعي في الحياة وفي ضمان أمنه وسلامته على قوته الذاتية وعلى ما يلهمه عقله من أساليب, فإنهم يعيشون في حالة حرب[2], بل في حالة اتعس من الحرب, اذ في حين ان الحرب تقوم, عادة, بين فريقين يضم كلا منهما جماعة متآلفة تتعاضد فيما بينها من أجل قهر الفريق الخصم وإبادته, فإن أفراد البشر يعيشون (في ظل حالة الطبيعة) حالة أقسى وأخطر, حرب شاملة حرب كل انسان ضد انسان, يغدو خلالها كل انسان عدوا لكل انسان[3]. وفي هذه الحالة لن تكون هناك أية امكانية للحضارة والمدنية نتيجة لاستحالة وجود أسبابهما, إذ سوف لن يكون هناك ثمة مجال لوجود أو نمو الصناعة, ولا الزراعة, ولا الملاحة, ولا التجارة, ولا فن العمارة والبناء, ولا وسائل النقل, ولا المعرفة, ولا الفنون, ولا الآداب, ولا المجتمع, والأسوأمن ذلك كله, سيهيمن الخوف على حياة البشر, ويتهددهم خطر الموت العنيف – violent death على الدوام, وتكون حياة الانسان مقفرة, مجدبة, مقرفة, بهيمية, وقصيرة[4].

ان حالة الحرب هذه, حرب كل انسان ضد كل انسان, وعلى نحو ما يصفها هوبز, لاتمثل حقيقة تاريخية, أو حالة عاشها البشر بالفعل خلال احدى المراحل الأولية لتطورهم في الماضي, اذ ان هوبز يؤكد صراحة ان مثل هذه الحالة لم يسبق لها يوما ان سادت أو عمت العالم كله[5].

---

(1) E.W., III, pp.111-112.
(2) E.W., III, pp.112-113. E.W., IV, p.84. E.W., II, p.11.
(3) E.W., III, p.113 and p.117.
(4) E.W., III, p.113.
(5) E.W., III, p.114.

ان حالة الحرب أو (حالة الطبيعة) لاتعدو عن كونها حالة افتراضية أو خيالية, حاول هوبز أن يصور لنا من خلالها ما يمكن أن يكون عليه حال البشر وسلوكهم ـ وهم بما فطروا عليه من طبيعة وانفعالات وأهواء ورغبات ـ اذا ما عاشوا بدون سلطة تردعهم وترهبهم,وبدون قانون ينظم حياتهم ويحد من انسياقهم وراء رغباتهم وانفعالاتهم, واذا ما غداكل واحد منهم (حرا) في الاستجابة لما يعتمل في ذاته[1]. انها لاتعدو عن كونها ـ وعلى حد تعبير هوبز نفسه ـ استنتاج, مستمد من الانفعالات inference, made from passions[2], استنتاج السلوك الذي يمكن أن ينساق اليه البشر, والحالة التي يمكن أن يصلوا اليها, من تحليل طبيعتهم ومعرفة انفعالاتهم. ولكي يكون الاستنتاج دقيقا وسليما, عمد هوبز الى افتراض أو تخيل البشر ـ وهم بما فطروا عليه من طبيعة وانفعالات وأهواء ورغبات ـ يعيشون بمعزل عن أية عوامل أو مؤثرات (السلطة، القانون، وسائر الضوابط الاجتماعية) يمكن أن تحد أو تقيد استجاباتهم لانفعالاتهم وأهوائهم ورغباتهم، وتتبع النتائج المنطقية التي يمكن أن تلزم عن ذلك.

إننا لو حللنا الطريقة التي عرض بها هوبز تصوره لما يمكن أن تصير إليه حياة البشر في "حالة الطبيعة"، ودققنا النظر في الخطوات التي اتخذها في هذا السبيل، لوجدنا أنها تتطابق مع الخطوات الأساسية لما يعرف بالتجربة الخيالية

---

(1) ولعل أقرب الأمثلة التي تسهل علينا تصور مثل هذه الحالة، كما يشير هوبز، هي حالة الأقوام البدائية، التي كانت تقطن في أنحاء عديدة من أميركا، وتعيش ـ في عصر هوبز ـ بطريقة بهيمية وعلى الفطرة، دون سلطة أو حكومة تنظم حياة أفرادها وعلاقاتهم. وكذلك، حالة الفوضى والخراب، التي يمكن أن تسود حياة أفراد شعب أو أمة ما، في أعقاب نشوب حرب أهلية فيما بينهم، وانهيار أو زوال السلطة أو الحكومة، التي كانت قبل ذلك تتولى تنظيم حياتهم وعلاقاتهم. انظر:

E.W., III, pp.114-115.

(2) E.W., III, p.114.

أو العقلية – imaginary or intellectual experiment[1]، التي كان (غاليلو) قد لجأ إلى استخدامها في عرض آرائه وأفكاره في مجال الفلسفة الطبيعية. وهذه الخطوات يمكن إجمالها على النحو التالي:

أولاً: تحليل المجتمع البشري إلى عناصره الأساسية، وهي:

أ. الأفراد، بما فطروا عليه من طبيعة، وانفعالات وأهواء ورغبات، تشكل أساس كل فعل وسلوك يصدر عنهم.

ب. العوامل والمؤثرات (الخارجية)، التي يمكن أن تحد أو تقيد، أو تتدخل في توجيه أفعال وسلوك الأفراد – وهذه تتمثل في السلطة الحاكمة، أو الحكومة، القوانين، الأعراف، وسائر الضوابط الاجتماعية.

ثانياً: عزل بعض العناصر والإبقاء على، أو تثبيت البعض الآخر. إذ لما كان هدف هوبز هو معرفة النتائج التي تترتب على انسياق البشر وراء انفعالاتهم وأهوائهم ورغباتهم، في حالة عدم وجود سلطة أو قانون أو أي عامل آخر من شأنه أن يخيفهم ويحدّ من اندفاعهم: فإنه قد افترض انعام وجود هذه العوامل، وانعدام أي تأثير لها في حياة الأفراد وسلوكهم وتنظيم علاقاتهم، أي أنه، بعبارة أخرى، عزل تأثير هذه العوامل (الخارجية) في توجيه سلوك البشر، وثبت فقط الأفراد وانفعالاتهم وأهوائهم ورغباتهم.

ثالثاً: تتبع النتائج التي تلزم عن نشاط وفعالية العناصر التي أبقى عليها أو ثبتها. إذ كنتيجة للخطوة السابقة غدا في وسع هوبز أن يتخيل أفراد البشر على أنهم (أحرار) في حركاتهم وسلوكهم واستجابتهم لما

(1) Peters, Hobbes, pp.9-168. Idem, Ency. Of Philos., Vol.4, p.40. Watkins, Philosopy and Politics in Hobbes, (Hobbes Studies, ed. By: K.C. Brown, p.247).

يعتمل في نفوسهم دون خوف أو خشية من أن يعوقهم أي عامل (خارجي) عن ذلك، وبالتالي فإنه غدا في إمكانه المضي في تتبع النتائج التي تلزم عن ذلك.

رابعاً: إعادة تركيب المجتمع البشري في ضوء النتائج المستخلصة. إذ لما كان هدف هوبز النهائي هو تقديم تصور للسلوك الذي (ينبغي) على البشر أن يسلكوه، إذا أرادوا أن يتعايشوا بسلام وطمأنينة، وبحيث يتمتع كل منهم بضمان لحقه ال طبيعي، لذا فإن خطوته الأخيرة في هذا السبيل هي (كما سيتبين لنا في الصفحات التالية) إعادة تركيب المجتمع البشري، في ضوء النتائج التي توصل إليها، وفي ضوء ما يمليه العقل من قواعد وقوانين.

بالطبع ينبغي ألا يفوتنا الانتباه إلى أن القول بأن "حالة الطبيعة" هي حالة افتراضية أو خيالية لا يعني بأي حال أنها لا تستند إلى أساس من الواقع، بل على العكس هي تستند، برأي هوبز، إلى أساس واقعي أكيد، لأنها ـ كما بيّنّا ـ ليست سوى "استنتاج" من الانفعالات. ومعنى هذا، بعبارة أخرى، أن الأساس الواقعي لهذا "الاستنتاج" (أي ـ حالة الطبيعة) هو: أفراد البشر وما فطروا عليه من انفعالات تظل تعتمل في نفوسهم سواء كانوا يعيشون في حالة الطبيعة أم في ظل مجتمع قائم تهيمن عليه سلطة وتسوده قوانين وأعراف. إن الفرق بين الحالتين هو برأي هوبز فرق نسبي. ففي حالة الطبيعة، حيث لا توجد سلطة ولا قوانين تكبح أو تحد من انفعالات البشر وأهوائهم ورغباتهم، وحيث يكون كل إنسان (حراً) في الاستجابة لما يعتمل في نفسه والعمل على ضمان حقه الطبيعي، تكشف انفعالات البشر وأهوائهم ورغباتهم عن نفسها بصورة صريحة لأمراء فيها، وتلعب دوراً فعالاً وحاسماً في توجيه سلوكهم. أما في ظل المجتمع القائم، الذي تهيمن عليه سلطة وتسوده قوانين وأعراف، فعلى الرغم من أن تلك الانفعالات والأهواء والرغبات تغدو -ـ بسبب تأثير تلك العوامل ـ أقل ظهوراً

وأقل حدة، إلا أنها مع ذلك تظل تراود البشر وتؤثر بشكل ملحوظ في توجيه سلوكهم. ويشير هوبز في هذا الصدد إلى شواهد عديدة تؤيد ذلك، شواهد تبين لنا حقيقة ما يعتمل في نفوس البشر وهم يعيشون في ظل السلطة والقانون والمجتمع، وتتيح لنا، في الوقت ذاته، أن نستنتج الحالة التي يمكن أن يصلوا إليها، فيما لو انعدم وجود السلطة والقانون وزال تأثيرهما في حياتهم. فالخوف والارتياب في الغير، مثلاً، يساوران الإنسان، برأي هوبز، دائماً، ولا يزايلانه تماماً حتى حين يعيش ضمن نطاق المجتمع وفي ظل سلطة وقوانين تحميه وتتكفل بضمان حقوقه. وإذا شك أي منا في ذلك يكفي ـ كما يقول هوبز ـ أن يتأمل مع نفسه سلوكه وتصرفاته، فهو حين يزمع القيام برحلة سلّح نفسه، وحين يتهيأ للاخلاد إلى النوم يحكم إغلاق أبواب بيته، بل هو يحرص حتى في داخل بيته على إحكام أقفال دواليبه وخزائنه التي يحتفظ فيها بممتلكاته ومقتنياته الثمينة. وهو يفعل كل هذا في الوقت الذي يعلم فيه تماماً ان هناك قوانين وحراساً ورجال شرطة مسلحين، مهمتهم وواجبهم الذود عنه والحيلولة دون وقوع أي اذى أو ضرر قد يصيبه. ان المعنى الوحيد الذي يمكن أن نستخلصه من سلوكه هذا هو شعوره بالخوف والارتياب في الغير، الخوف من أبناء وطنه وارتيابه فيهم، الذي يدفعه إلى تسليح نفسه حين يزمع القيام برحلة، والخوف من أبناء مدينته وارتيابه فيهم، الذي يدفعه إلى إحكام إغلاق أبواب بيته، والخوف من أبناء وأفراد أسرته وارتيابه فيهم، الذي يدفعه إلى إخفاء ممتلكاته الثمينة في خزائن مقفلة والحيلولة دون أن تطالها أيديهم[1].

من ناحية أخرى لو نظرنا إلى سلوك الملوك والحكام وطبيعة علاقاتهم مع بعضهم البعض، لوجدنا انها تقوم عادة و "في كل الأوقات" على التوجس والارتياب. ولوجدنا أن كلاً منهم ينظر إلى ما لدى الآخر بعين الحسد والغيرة وأن كلاً منهم يرقب تحركات الآخر بيقظة وحذر، ويحرص على إقامة الحصون

---

(1) E.W.,III, p.114.

والمواقع العسكرية، وحشد الأسلحة على حدود مملكته، وبث العيون والجواسيس، حتى في وقت السلم، في أراضي جيرانه، متخذاً على الدوام وضع الاستعداد للحرب[(1)].

إذا كانت هذه هي حالة الإنسان ـ سواء كأن فرداً عادياً أم ملكاً ـ في حالة السلم وفي ظل سيادة القوانين والأعراف، فما بالك في حالته حين يقدر لهذه أن تزال وتنعدم؟.

إذن نخلص من ذلك إلى أن "حالة الطبيعة" تمثل "استنتاجاً" من انفعالات البشر، فهي حالة خيالية تصور لنا ما يمكن أن يغدو عليه حال البشر فيما لو انعدم وجود وتأثير السلطة والقوانين والضوابط في حياتهم، وتركوا (أحراراً) في الاستجابة لرغباتهم وانفعالاهم وضمان حقوقهم الطبيعية. وأن هذه الحالة لم يقدر لها يوماً أن سادت أو عمّت العالم برمته، وإن كان في الإمكان أن نجد في الظروف التي (كانت) تعيشها بعض الجماعات البدائية في أميركا مثالاً على سبيل التقريب.

ليست استحالة نشوء أو نمو الحضارة والمدنية، وانعدام الأمن والطمأنينة، وهيمنة الخوف على نفوس البشر، هي كل النتائج التي يمكن أن تترتب على قيام "حالة الطبيعة"، او حالة الحرب هذه بين كل إنسان وكل إنسان، بل هنالك، بالإضافة إلى ذلك، نتائج أخرى، تتصل بالاعتبارات والقيم الأخلاقية والقانونية في حياة البشر. إذ في ظل هذه الحالة سيكون كل شيء مباحاً و "مشروعاً" و "عادلاً" أي، بعبارة أخرى، أنه سوف لن يكون أي شيء جائ راً أو ظلماً. ولن يكون لمفاهيم (الحق) و (الباطل)، (العدل) و(الظلم) أي مكان أو شأن في ظل هذه الحالة. فـ "حيث لا توجد سلط عامة، لا يوجد قانون: وحيث لا قانون، لا ظلم"[(2)].

---

(1) E.W., III, p.115.
(2) E.W., III, p.115.

كما أن مما يلزم عن هذه الحالة، أيضاً، أنه سوف لن تكون هناك ملكية خاصة، أو مطلقة، لأي شيء، ولن يكون هناك رق بين ما هو "ملكي" mine وما هو "ملكك" thine، بل أن كل شيء يمكن أن يكون ملكاً لأي شخص في وسعه أن يناله ويحصل عليه، وطالما أن في وسعه الاحتفاظ به [(1)]، أي، بعبارة أخرى أن القوة، وليس القانون أو العرف، تغدو هي الأساس الوحيد الذي تقوم عليه الشرعية والحق، وانه كلما ازدادت قوة المرء كلما ازداد حقه، وبالتالي، مقدار ملكيته.

لا شك أن حالة الحرب هذه، أبعد ما تكون عن تحقيق ما يسعى إليه سائر أفراد البشر ـ المحافظة على أنفسهم والتمتع بمباهج الحياة ومسراتها أي، بعبارة أخرى، ضمان استمرار وزيادة حركاتهم الحيوية. ففي خضم هذه الحرب سوف لن يكون الإنسان مهدداً من قبل عدو واحد وحسب، بل محاطاً بعدد لا يحصى من الأعداء، كل منهم يتربص له، وينتهز أية فرصة تسنح له للإنقضاض عليه. ومهما بلغ الإنسان من القوة والجبروت، وحتى لو استطاع التغلب على العديد من خصومه، بشكل أو بآخر، فإنه سيظل، مع ذلك، اعجز من أن يضمن حياته لفترة طويلة، وسيظل، شأنه شأن غيره، نهباً للهواجس ويتملكه الإحساس بالتهديد والخطر والخوف من أن يلقى حتفه، بغتة، على يد أحد المتربصين له[(2)]. كما أنه في ظل ظروف هذه الحالة سوف لن يكون في وسع أي إنسان أن يضمن لنفسه التمتع بمباهج الحياة، وإحراز كل ما من شأنه أن يساعد على استمرار وزيادة حركته الحيوية، دون أن يلقى إعاقة من جانب الغير. فعلى الرغم من أن سائر البشر في ظل "حالة الطبيعة" هذه لهم الحق في كل شيء، إلا أنهم، مع ذلك، يمكن أن يغدوا محرومين من كل شيء، إذ أن كون سائر البشر لهم الحق، على حد سواء، في كل شيء سوف لن يكون بالنتيجة، وعلى حد تعبير هوبز ـ

(1) E.W., III, p.115.

(2) E.W., II, p.12. Cf. E.W., IV, p.86.

"بأفضل مما لو لم يكن لأي إنسان الحق في أي شيء" [1]. لأنه على الرغم من أن في وسع أي إنسان، عندئذ، أن يقول عن أي شيء: "إن هذا ملكي"، إلا أنه سوف لن يكون في وسعه أن يستفي د منه أو يتمتع به كما يشاء، وذلك لأن في وسع أي شخص آخر ـ له بالمقابل حقاً مساوياً في الشيء نفسه، ويتمتع بقوة مساوية، ان لم يكن أكثر قوة ـ أن ينافسه ويحول دون إمتلاكه لذلك الشيء [2].

ولما كان سائر أفراد البشر متساوين عموماً من حيث القدرات العقلية والجسمانية، فإنه سوف لن يكون في وسع أي منهم أن يضمن لنفسه الغلبة على الآخرين بصورة دائمة، أي، بعبارة أخرى، أن حالة الحرب هذه وما يرافقها من هيمنة الخوف من الموت على نفوس البشر وعجز كل منهم عن المحافظة على حياته، يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، بل وتزداد عنفاً وضراوة.

إزاء ذلك كله، لن يكون أمام البشر من مفر سوى السعي بشتى السب ل من أجل وضع حد لهذه الحالة المزرية والخلاص منها. ويتحق هذا الخلاص، برأي هوبز، بتضافر جهود عنصرين من عناصر الطبيعة البشرية: الانفعالات، والعقل. وهو (أعني، الخلاص) يتمثل في وجوب سعي سائر البشر من اجل استتباب السلام والأمن والطمأنينة. والانفعالات التي تقنع البشر بوجوب السعي من أجل السلام هي: الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء التي تعد ضرورية من أجل العيش الرغيد، والأمل أو التطلع إلى إحراز تلك الأشياء بالكد والمثابرة. أما العقل فإنه يوحي لهم بـ "بنود ملائمة للسلام" Convenient Articles of Peace، يمكن أن تشكل أساساً للاتفاق فيما بينهم[3].

في الواقع ان العنصر الذي يلعب دوراً حاسماً في تخليص الإنسان من "حالة الطبيعة" هو الانفعالات، وبالتحديد، انفعال الخوف من الموت ـ fear of death. لأن البشر لا يمكن أن يفكروا في الأشياء التي تعد ضرورية للعيش

---

(1) E.W., IV, p.84. Cf. E.W., II, p.11.
(2) E.W., p.11. E.W., IV, p.84.
(3) E.W., III, p.116.

الرغيد، ولا يمكن أن يأملوا في الحصول عليها، إذ هم لم يضمنوا أولاً وقبل كل شيء إبعاد شر الموت عن أنفسهم. إن الموت بالنسبة للبشر هو "أول الشرور الطبيعية"[1]، وأشدها إثارة لنفورهم وخوفهم، وذلك لما يؤدي إليه من خسرانهم لكل قواهم"، ولما يس به لهم، بذلك، من آلام جسدية شديدة" [2]. بالطبع ليس المقصود بالموت هنا، الموت الناجم عن الشيخوخة أو الموض، بل "الموت العنيف ـ violent death"، أي الذي تصاحبه آلام جسدية قاسية، والذي ينجم دائماً بفعل وتدبير أحد (أو مجموعة من) الخصوم والمنافسين. إن التفكير في هذا الشكل من أشكال الموت، الذي يكون مصحوباً بأشد الآلام الجسدية قسوة، والذي ينجم بفعل وتدبير أحد (أو مجموعة من) الخصوم أو المنافسين، والذي لا يلبث، في ظل ظروف حالة الطبيعة" أن يتزايد احتماله إلى حد كبير ويغدو الخطر المحدق بجميع الأفراد، بلا استثناء ـ أقول أن التفكير في هذا الشكل من أشكال الموت هو الذي يفزع البشر، ويبث الرعب في نفوسهم، ويظل يقض مضاجعهم، ويحثهم على التماس سبيل الخلاص. وأنه بعد أن ينجح البشر في إيجاد الخلاص المنشود، وبعد أن تخفت حدة انفعال الخوف (إن لم نقل يزول أثره في تفكيرهم وسلوكهم)، عند ذلك فقط يمكنهم أن يفكروا، بشكل واضح، في الأشياء التي يمكن أن تكفل لهم العيش الرغيد، وأن يأملوا في الحصول عليها والتمتع بها.

على أي حال، إن المهم هو أن الانفعالات هي التي تحث البشر على إيجاد سبيل للخلاص من حالة الطبيعة. وقد عرفنا من قبل أن الانفعالات ـ ممثلة في الرغبة في الاستحواذ والاكتساب، والرغبة في التمجيد والشهرة، وسعي الإنسان إلى فرض السيطرة على الغير بغية انتزاع اعتراف الغير بقوته وقدرته ـ هي التي تؤدي بهم إلى العيش في حالة الحرب أو "حالة الطبيعة". معنى هذا، أن الانفعالات، ولا سيما تلك التي تزداد حدة وفاعلية في ظل ظروف "حالة

---

(1) E.W., II, p.5.
(2) E.W., IV, p.83.

الطبيعة" والتي تولى هوبز التركيز عليها بصورة خاصة ـ هي الجانب الأقوى والأكثر فاعلية من الطبيعة البشرية. وأن هذه الانفعالات هي التي تتحكم، غالباً، في توجيه سلوك معظم أفراد البشر، إن لم نقل كلهم. وهذا ـ كما اعتقد ـ هو السبب الأساس الذي دعا هوبز إلى التأكيد، في تحليله لطبيع البشر، على الانفعالات، واتخاذها كمقدمات يمضي منها استنتاجاته الأخلاقية. فلكي نضمن تطبيق الإنسان لما نمليه عليه من قواعد أو قوانين أخلاقية، لا بد من أن تكون تلك القواعد أو القوانين مستنبطة من انفعالاته ولا تتعارض معها بأية حال[1].

وقد حاول هوبز إثبات ما للانفعالات من دور حاسم وفعال في توجيه سلوك البشر من خلال تخيله أو افتراضه لماهية الحياة التي يمكن أن يعيشها البشر في "حالة الطبيعة" ـ حيث يطلق جميع البشر العنان لانفعالاتهم ويسعى كل منهم، وبكل ما لديه من حيلة، لإشباع رغباته. والواقع أنه لكي نفهم بالضبط ما فعله، خلال تجربته المثالية أو العقلية هذه ـ (أعني تخيله أو افتراضه لحالة الطبيعة)، لا بد لنا من أن نضيف هنا إلى ما سبق أن قلناه (عن تطابق الخطوات التي اتخذها هوبز في سبيل تصور حياة البشر في "حالة الطبيعة" مع الخطوات الأساسية للتجربة الخيالية أو العقلية) بأن محاولة هوبز عزل تأثير بعض العوامل وتثبيت وجود وتأثير البعض الآخر لم يقتصر فقط على عزل عوامل السلطة والقانون وغيرهما من العوامل التي من شأنها أن تؤثر في توجيه سلوك البشر، وتثبيت أفراد البشر ورغباتهم وانفعالاتهم [2]، بل هي قد شملت أيضاً عزل حتى الانفعالات ـ التي اعتقد أنها تلعب عندئذ الدور الحاسم في توجيه سلوك البشر ـ عن بعضها البعض، وحاول أن يستقصي، أو يتتبع النتائج التي تلزم عن انسياق البشر وراء كل منها على حدة ومعزل عن الأخرى [3]. فهو قد

---

(1) Cf. Strauss, On The Spirit of Hobbes's Political Philosophy, (Hobbes Studies, ed. K.C.Brown, pp.11-12, and p.20.

(2) انظر الخطوة الثانية، والثالثة، في ص196.

(3) Peterts, Hobbes, pp.9-168. Idem, Ency. Of Philos., Vol. p.40.

ركز أولاً على ما ينتج عن إنسياق البشر وراء رغباتهم في الاستحواذ والاكتساب، وسعي كل منهم إلى فرض السيطرة على الغير بغية اغتصاب ما يملكه من جهة، وانتزاع اعتراف (الغير) بقوته وقيمته من جهة أخرى، فكانت النتيجة هي "حالة الطبيعة" أو حالة الحرب، حيث تعم الفوضى على كل جوانب حياة البشر، ويهيمن الخوف من الموت على نفوس سائر لأفراد ويغدو العامل الحاسم الذي يتحكم بساوكهم. ثم قام (هوبز) بالتركيز على ما ينتج عن استجابة البشر لهذا الانفعال، فكانت النتيجة هي استنجاد البشر بالعقل والعمل بما يمليه على كل منهم ـ أي، وجوب إقرار الجميع لبنود السلام التي يمليها، والتي من شأنها، إذا ما التزموا جميعاً بتطبيقها فعلاً أن تجنبهم خطر الموت الذي يتهدد كل منهم على يد الآخر.

في الواقع أن الأهمية التي يضيفها هوبز على دور الانفعالات في حياة البشر يمكن أن تثير في أذهاننا تساؤلاً عن مدى أهمية دور العقل في حياتهم. لقد أشار هوبز في معرض تلخيصه تصوره عن الطبيعة البشرية إلى أن هناك في الطبيعة البشرية، مبدأين أساسيين: الأول ينشأ عن "الجانب الشهوي Concupiscible part" في الإنسان، والذي يدفعه إلى الاستيلاء أو الاستحواذ على الأشياء التي تكون لها فائدة مشتركة لكل الأفراد الآخرين، والثاني ينشأ عن "الجانب العاقل rational"، والذي يعلم كل إنسان بوجوب تجنب الموت الغير الطبيعي أو "المضاد للطبيعة ـ Contra – natural، باعتباره أعظم أذى يمكن أن يلحق بالطبيعة"[1]. كما أننا قد عرفنا بأن خلاص البشر من "حالة الطبيعة" إنما يتحقق، برأي هوبز، بتظافر جهود كل من الانفعالات والعقل. وهذا يعني، كما هو واضح، أن هوبز ينسب للعقل دوراً ما يلعبه في حياة البشر، والسؤال هو ترى ما هو هذا الدور؟ وما أهميته؟ وما هي طبيعته؟ ..

يمكن القول، استناداً إلى ما عرفناه حتى الآن، أن الدور الذي عزاه هوبز

(1) E.W., II, Epis. Ded., p.vii.

إلى العقل يتسم بطبيعة خاصة. اننا لو استخدمنا في أذهاننا بشكل سريع الوصف الذي يقدمه هوبز لحياة البشر في حالة الطبيعة"، نلاحظ ما يلي:

أولاً: أن العقل بحد ذاته ليس هو المحرك الأساسي للبشر في سلوكهم وأفعالهم وسائر مظاهر حياتهم.

ثانياً: أن وضع العقل يبدو أقرب ما يكون إلى وضع الآلة أو الوسيلة التي تكون في متناول قوة فاعلة (هي الانفعالات) تسخرها لتحقيق أغراضها وأهدافها.

ثالثاً: أن العقل إذا تضافرت جهوده مع جهود الانفعالات، أو بمعنى أدق إذا ما وضع نفسه في خدمة أقوى الانفعالات، يمكن أن يغدو ذا فعالية كبيرة، وأن تلعب دوراً بناءً هاماً في حياة البشر.

إن النتيجة الأولية التي يمكن أن نستخلصها من الملاحظة الأولى والثانية هي أن العقل يكاد أن يكون "قاصراً"، بمعنى أنه يفتقر إلى ما يمكن أن نسميه بالقدرة على المبادءة أو الفاعلية النابعة من ذاته. ولكننا نجد أنه (أي ـ العقل) يمكن أن يغدو ـ كما هو واضح من الملاحظة الثالثة ـ ذا قوة وفاعلية لا متناهية حالما يتعاون مع إحدى الانفعالات القوية [1]. إن الانفعالات هي البواعث أو الدوافع الأساسية التي تكمن وراء سلوك البشر وأفعالهم أما العقل فإنه ليس إلا أداة أو وسيلة تكون دوماً في خدمة الانفعال الأقوى، فحين تكون الرغبة في الاستحواذ والاكتساب وقهر الآخرين هي الباعث الأقوى وراء شتى مظاهر سلوك البشر، يكون العقل في خدمتها ويمدها بالوسائل الكفيلة بتحقيق ما تنشد. وحين تتردى حياة البشر وتصل إلى حد نشوب الحرب الشاملة فيما بينهم ويهيمن الخوف من الموت على كل إنسان ويغدو الانفعال الأقوى والطاغي على سائر الانفعالات الأخرى، فإن العقل ينتقل عندئذ إلى خدمة سيد آخر (إذا جاز

(1) Cf. Strauss, On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy, (Hobbes Studies, ed. Brown, p.29). Idem, The Political Philosophy of Hobbes , p.15.

التعبير) والائتمار بأوامره. بالطبع ليس المقصود من ذلك أن العقل لن يكون بوسعه خلال ذلك أن يستشرف مقدماً النتائج التي يمكن أن تنتج عن إنسياق الإنسان وراء انفعالاته بل المقصو د أنه لن يستطيع أن يفعل شيئاً طالما أنه لا يملك زمام الأمر بيده. إن كل ما يمكن أن يفعله ـ (إذا جاز التعبير) هو أن ينتظر حتى تتجسد النتائج بالفعل وتلوح أمام ناظري الإنسان بصورة واضحة؛ حتى تغدو واقعاً مجسداً يشعر به الإنسان بالفعل في صورة إحساس بالتهديد وشعور بالخوف من خطر الموت؛ حتى يمكن للإنسان أن يتحسس هذه النتائج من خلال انفعالاته، وعندئذ فقط تتاح الفرص للعقل كي يسهم بدوره البنّاء. وفي هذه الحالة أيضاً تأتي مساهمته استجابة لتأثير انفعال الخوف ومعنى هذا أن الإنسان يغدو كائناً "عاقلاً" (وبالتالي كائناً "أخلاقياً") بدافع من هيمنة الإحساس بالخوف عليه. والواقع أننا لو تأملنا بنود السلام التي يمليها العقل على البشر ـ والتي تمثل مساهمة العقل أو ممارسته لدوره البناء في حياة البشر لوجدنا أن الهدف الأساس منها هو تهدئة انفعال الخوف الذي يعتمل بشدة في نفوس البشر وإحلال الإحساس بالأمن والطمأنينة محله أي، بعبارة أخرى، إن ممارسة العقل لدوره تكون متلائمة مع متطلبات الانفعال الأقوى في نفوس البشر ـ الخوف من الموت.

ويتمثل دور العقل في هذا المجال أساساً في التنظيم [(1)]، فهو يتولى إرشاد البشر إلى السبيل الأمثل الذي يمكن أن يتهيأ لهم من خلاله التمتع بالأمن والطمأنينة وبمباهج الحياة ومسراتها. ويجب أن نلاحظ أن العقل لا يدعو البشر إلى التخلي عن أنانيتهم حرصهم على المحافظة على أنفسهم، بل هو، على العكس، يتخذ من الأنانية والمحافظة على الذات مبدأ أو منطلقاً له. ولكن الأنانية التي ينطلق منها هي أنانية رشيدة، أقدر على حساب العواقب والنتائج. فهو يستمر قدرته التنظيمية في جعل سعي البشر وراء الأمن والطمأنينة ورغبتهم في

(1) George H. Sabine, A History of Political Theory, p.464.

الحياة أكثر فعالية وجدوى ويقود بالفعل إلى تحقيق ما يصبون إليه دون خوف. ويكون استثمار العقل لقدرته التنظيمية على شكل قواعد أو قوانين معينمة يمليها على البشر ويدعوهم إلى تكييف حياتهم وعلاقاتهم وفقاً لها. وهذه القوانين هي التي يدعوها هوبز أساساً بـ "قوانين الطبيعة – Laws of Nature"[1].

يعرف هوبز "القانون الطبيعي" بأنه "مبدأ، أو قاعدة عامة، تكتشف من قبل العقل، يمنع الإنسان بموجبها من فعل، ما يكون مدمراً لحياته، أو نتزاع وسائل المحافظة عليها، وإهمال ما يعتقد أنه يمكن بواسطته المحافظة عليها على أفضل نحو"[2].

وتنص أولى هذه المبادئ أو القواعد العامة للعقل على أن "كل إنسان يجب أن يسعى من اجل السلام، بقدر ما يأمل في بلوغه، وعندما لا يستطيع أن يبلغه، فإن عليه أن يلتمس، ويستفيد، من كل المساعدات والفوائد التي تعود عليه بها الحرب" [3]. وواضح أن هوبز يجعل استتب لبب السلام الشرط الضروري والأساسي للحياة الاجتماعية والأخلاقية. لقد مر بنا أن الحالة التي يعيشها البشر في ظل "حالة الطبيعة" هي "حال حرب كل إنسان ضد كل إنسان"، وعرفنا أن كل إنسان يكون، في هذه الحالة، لديه حقاً طبيعياً عاماً ومطلقاً في كل شيء. إن استمرار سائر أفراد البشر في التمسك بهذا الحق الطبيعي المطلق في كل شيء لا يمكن أن يتيح لأي إنسان، مهما بلغ من القوة والدهاء، العيش بأمن وطمأنينة حتى يحين الأجل الذي تقرره الطبيعة عادة لأفراد البشر ليفارقوا الحياة" (أي – الموت الطبيعي). ولذا فإن أول ما يمليه العقل على البشر هو وجوب السعي من أجل السلام. إن الشق الأول من هذه القاعدة يتضمن القانون الطبيعي الأول والأساسي، والذي يؤكد على وجوب "السعي من أجل السلام، واتباعه" [4]. أما

(1) E.W., III, p.116.
(2) E.W., III, pp. 7-116.
(3) E.W., III, p.117.
(4) E.W., III, p.117.

الشق الثاني فيتضمن خلاصة للحق الطبيعي والمتمثل في القول" بكل الوسائل التي في وسعنا، علينا أن ندافع عن أنفسنا"[1].

ومن هذا القانون الطبيعي الأساسي يشتق أو يستنتج القانون الثاني، والذي ينص على، أن الإنسان ينبغي "أن يكون مستعداً (حين يكون الآخرون أيضاً مشاطرين له، في رغبته في السلام، وفي الدفاع عن نفسه بقدر ما يعتقده ضرورياً)، للتنازل عن هذا الحق في سائر الأشياء، وأن يقنع بقدر من الحرية إزاء الآخرين، يعادل ما يجيزه للغير إزاءه هو" [2]. في الواقع أن أهمية هذا القانون تتركز في تأكيده على وجوب أن يأخذ الإنسان بنظر الاعتبار، قبل التفكير في تطبيقه مشاطرة الآخرين له واتفاقهم معه في الرغبة في السلام وفي الدفاع عن النفس، وبالتالي تنازلهم هم أيضاً عن حقهم المطلق في كل شيء. إن الدافع الأساسي والهدف الي يسعى إليه الإنسان من وراء تنازله عن حقه الطبيعي المطلق هو ضمان حياته. وهو لو بادر بالتنازل عن حقه، في الوقت الذي لا يحذو الآخرون فيه حذوه، فإنه بذلك ـ وبدلاً من ان يهيئ نفسه للسلام ـ سيجعلها ضحية وفريسة سهلة للآخرين.

ويجب أن لا يغرب عن بالنا أن اعتقاد هوبز بإمكانية توافر قدر، مهما ضؤُلَ، من الثقة المتبادلة بين البشر يبدو متعارضاً مع ما عرفناه من آرائه عن الطبيعة البشرية [3]، وبالأخص تأكيده على روح التنافس التي تضطرم على الدوام في نفوس سائر البشر، والتي لا تدع أي مجال لقيام أساس متين للثقة فيما بينهم. لا شك أنه من الصعب علينا أن نتصور البشر ـ بما هم عليه من روح تنافسية وميول أنانية من طبيعتها الشك في نوايا الغير ـ يمكن أن ينسوا أو يتناسوا ما فطروا عليه، ويركنوا إلى الثقة في بعضهم البعض بالسهولة التي

(1) Ibid.

(2) (ملاحظة: الأقواس الكبير التي تتخلل النص من وضعي أنا).
E.W., III, p.118.

(3) Cf. Sabine, Op.Cit., p.465.

يفترضها هوبز. وقد يحملنا هذا على الاعتقاد بأن هوبز يب دو في افتراضه هذا مناقض لنفسه أو على الأقل غير مقنع. غير أن حقيقة الأمر ليست ذلك. لأن هوبز ـ كما سيتضح لنا بعد قليل ـ قد انتبه لذلك ووضعه في الحسبان.

إن التنازل عن الحق يمكن ان يتم، برأي هوبز، بطريقتين: إما بمجرد التخلي عنه RENOUNCING ـ ويكون ذلك عندما لا يهتم الإنسان لمن ستؤول أو ترتد فائدته ـ أو بنقله أو تحويله TRABSFERING ـ وذلك عندما يعتزم الإنسان رد فائدته إلى شخص معين أو أشخاص معينين بالذات [(1)]. (وعندما يكون تحويل الحق متبادلاً فإنه يسمى عندئذ بـ العقد ـ CONTRACT")[(2)].

وأياً كانت الطريقة التي يتنازل بها الإنسان عن حقه، فإنه حالما يفعل ذلك يعد ملزماً ـ OBLIGED or BOUND بأن لا يعوق أولئك الذين تم تحويل (أو التنازل عن) ذلك الحق لهم، عن الاستفادة منه "وأنه يجب عليه، وإن من واجبه، ألا يبطل فعله الإرادي ذاك: وأن هذه الإعاقة تعد ظلماً INJUSTICE، وجوراً INJURY، ..." [(3)].

ويلزم عن القانون الثاني قانون ثالث ينص على وجوب "أن يفي البشر بما تعاقدوا عليه من مواثيق" [(4)]. لأن المواثيق إن لم تنفذ فإنها تكون بلا طائل ولا تتعدى عن كونها مجرد ألفاظ جوفاء، وإذا ظل اتفاق البشر على التنازل عن حقوقهم المطلقة في سائر الأشياء، دون تنفيذ، فإنهم سيظلون في حالة حرب، ولن يكون لاتفاقهم أي جدوى.

إن مصدر وأصل العدالة يكمن، برأي هوبزن في هذا القانون. لأنه مالم يتفق البشر على عقد ميثاق، فإنه لن يكون في الإمكان نقل أو تحويل أي حق، بل يظل كل إنسان له الحق في كل شيء، وبالتالي، ما من فعل يمكن أن يعد جائراً

(1) E.W., III, pp. 9-118.
(2) E.W., III, p.120.
(3) E.W., Iii, p.119.
(4) E.W., III, p.130.

أو ظالماً. أما حين يتم عقد الميثاق، فإن خرقه يعد ظلماً، ويغدو تعريف الظلم هو "عدم الوفاء بالميثاق". وكل ما هو ليس بظلم يعد عدلاً(1).

ولكن كيف يمكن يا ترى إرساء أسس العدل، وضمان وفاء سائر البشر بمواثيقهم استناداً إلى الثقة المتبادلة وحسب؟ كيف يمكن الاعتداد بميثاق أساسه الوحيد ثقة متبادلة مفترضة يحتمل أن تنهار في أي وقت، وتساور أحد طرفيه مخاوف من عدم وفاء الطرف الآخر به؟ هنا يتدارك هوبز ما افترضه في القانون الثاني. فهو يؤكد أن العدالة لا يمكن أن توجد حقاً إلا بعد استئصال المخاوف التي يمكن أن تساور أحد أطراف الميثاق والناجمة عن احتمال عدم وفاء الطرف الآخر بالميثاق، ولذلك لا بد أولاً من وجود قوة أو سلطة رادعة، تلزم سائر البشر على السواء بالوفاء بمواثيقهم، بالتلويح لهم بعقاب قاس يبعد عن تفكيرهم كل المنافع التي يتوقعون جنيها من وراء خرقهم للميثاق، وتشرف على حسن استعمال الملكية التي يحصلون عليها عن طريق العقد المتبادل فيما بينهم، جزاء وتعويضاً عن الحق العام والمطلق الذي تنازلوا عنه. وبالتالي فإن العدالة تقوم، لا في الوفاء بمواثيق لا يسندها أساس قوي بل، في الوفاء بمواثيق فعالة وسارية المفعول". ولا تغدو المواثيق راسخة وسارية المفعول إلا مع قيام أو نشوء سلطة مدنية لها قوة كافية لإلزام البشر بالتقيد بها ومراعاتها(2).

وكما تعتمد العدالة على ميثاق مسبق، كذلك فإن الوفاء والعرفان بالجميل يعتمد على نعمة أو منة مسبقة، أي هبة مسبقة. وهذا يقودنا إلى القانون الطبيعي الرابع، الذي يوجب على الإنسان "الذي يتلقى منفعة من إنسان آخر كهبة خالصة، ان يسعى نحو ذلك الذي وهبه إياها، دون أن يكون لديه سبب معقول يجعله يندم على شعوره الودي" (3). فالهبة فعل إرادي، وسائر الأفعال الإرادية يهدف الإنسان من ورائها تحقيق خير ما لذاته، وبالتالي فإن الإنسان الذي يهب

(1) E.W., III, p.131.
(2) E.W., III, p.131.
(3) E.W., III, p.138.

غيره شيئاً إنما غرضه تحقيق خير ما لذاته. وإذا ما بدا للبشر ان سعيهم لتحقيق الخير لذواتهم بهذه الوسيلة "سيحبط" وسوف لن تسفر عنه النت يجة التي ينشدونها، فإن ذلك سيؤدي إلى استحالة قيام الغيرية benevolence والثقة فيما بينهم، وبالتالي استحالة التعاون المتبادل والتوافق بين شخص وآخر. وتكون النتيجة استمرار حالة الحرب بينهم، وهذا ما يتعارض مع القانون الطبيعي الأول والأساسي الذي يأمر البشر بوجوب السعي وراء السلام.

والقانون الطبيعي الخامس يوجب على كل إنسان "أن يسعى إلى تكييف نفسه مع الآخرين" [1]. إذ مما لا شك فيه أن البشر يختلفون في طبائعهم وعواطفهم وامزجتهم، فمنهم من يكون أميل إلى القناعة، ومنهم من يكون أميل إلى الطمع والجشع والرغبة في الاستحواذ. ولكي يتسنى للبشر أن يتعايشوا بسلام، لا بد لكل منهم أن يعمل على ان يستأصل من ذاته الأهواء والنوازع التي يمكن أن تتعارض مع ما تتطلبه الحياة الاجتماعية وأن يحاول تكييف نفسه مع الآخرين. أما الإنسان "الذي جعلته الطبيعة أميل إلى القسوة والخشونة، بحيث يعمد إلى الاستئثار والاحتفاظ بالأشياء التي تزيد عن حاجته، في حين تكون ضرورية بالنسبة للآخرين، ويكون في الوقت ذاته صعب المراس بحيث لا يمكن تقويمه، فإنه لا بد من إهماله، أو طرده من المجتمع باعتباره يشكل عبئاً ثقيلاً على المجتمع، ويحول دون استتباب الأمن والسلام في أركانه. إذ لما كان يفترض في كل إنسان أن يسعى، ليس بحكم القانون وحسب بل بحكم الضرورة الطبيعية أيضاً، بكل ما في وسعه من أجل الحصول على الأشياء الضرورية التي تكفل له المحافظة على ذاته، فإن من يحاول أن يعترض سبيله ويحول دون حصوله على تلك الأشياء، رغم أنها فائضة عن حاجته يعد مسؤولاً عن الحرب التي تنشب جراء ذلك. وبالتالي فهو يقوم بما يتعارض مع القانون الطبيعي

(1) E.W., III, p.138.

الأساسي، الذي يأمر سائر البشر بوجوب السعي وراء السلام[1].

والقانون الطبيعي السادس سؤكد على وجوب "أن يعفو الإنسان، بعد تحذير يسري على ما سيقع في المستقبل، عن الإساءات السابقة لمن يعلن توبته، ويبدي رغبته في نيل العفو"[2]. لأن عدم العفو إنما يعد دليلاً على عدم الرغبة في السلام، وهذا مما يخالف القانون الطبيعي.

والقانون الطبيعي السابع يوجب على البشر "أن لا يتطلعوا عند الانتقام (...) إلى فداحة الشر الذي وقع في الماضي، بل إلى عظمة الخير الذي سيلي في المستقبل" [3]. وبمقتضى هذا القانون يحظر على البشر إنزال العقوبة بغيرهم لأي غرض، فيما عدا إصلاح المخالف او تصحيح مسار الآخرين. لأن هذا القانون ليس إلا نتيجة للقانون السابق، الذي يأمر البشر بوجوب العفو عن الغير، لقاء الالتزام بضمان الأمن والطمأنينة في المستقبل. كما أن اللجوء إلى إيذاء الغير من دون مبرر، من شأنه أن يؤدي إلى تأجيج أوار الحرب، وهذا مما يتعارض مع قانون الطبيعة.

والقانون الطبيعي الثامن يحظر على كل إنسان "أن يظهر بغضاً، أو احتقاراً لإنسان آخر سواء بالفعل، أو الكلام، أو التلميح، أو الإيماء"[4]. لأن سائر علامات البغض والاحتقار هذه يمكن أن تؤدي إلى إثارة النزاع والاقتتال، وأن معظم البشر "يؤثرون المجازفة بحياتهم على التخلي عن ثأرهم ورغبتهم في الانتقام". لذا فإن السبيل الوحي للحيلولة دون نشوب النزاع والاقتتال يتمثل في أن يحرص الجميع في سلوكهم على عدم إظهار أي دليل يمكن أن يكون له لدى الغير وقع سيء ويؤدي إلى استفزازه.

والقانون الطبيعي التاسع يوجب على "كل إنسان أن يعترف بأن الآخر ندّ

(1) E.W., III, p.139.
(2) E.W., Iii, p.139.
(3) E.W., III, p.140.
(4) E.W., III, p.140.

مساوٍ له بالطبيعة"[1]. إذ لا بد من اعتراف جميع البشر بالمساواة ـ سواء كانت الطبيعة قد جعلتهم بالفعل متساوين , او انهم يغالبهم الاعتقاد بانهم متساو ون ـ ويدخلون ظروف وحياة السلام على هذا الأساس. ففي كلت ي الحالتين لا بد للجميع من الاعتراف بالمساواة.

ويترتب على هذا القانون (التاسع)، قانون آخر (هو العاشر)، يوجب على كل إنسان "أن لا يطالب، عند الدخول في ظروف السلام، بأن يحتفظ لنفسه بأي حق، لا يكون مقتنعاً بأنه يجب أن يباح لكل واحد من البقية" [2]. فكما أنه من الضروري لسائر أفراد البشر الذين يسعون من أجل السلام، أن يتنازلوا عن بعض الحقوق الطبيعية، أي أن يتخلوا عن حريتهم في فعل كل ما يريدون، كذلك فإنه من الضروري، كي يتسنى للإنسان ضمان حياته، أن يحتفظ ببعض الحقوق التي لا يمكن الاستمرار في الحياة بدونها، أو بمعنى أدق لا يمكن بدونها العيش عيشة ملائمة. وإذا ما طالب البعض، عند الشروع في العمل لاستتباب السلام، لأنفسهم بما لا يبيحون منحه للآخرين، فإنهم، بذلك، إنما يقومون بما يتعارض مع القانون السابق، الذي يأمرهم بوجوب الاعتراف بالمساواة الطبيعية، وبالتالي فإنهم يفعلون ما يناقض أيضاً قانون الطبيعة.

والقانون الحادي عشر يوجب على كل إنسان "إذا ما أوكل إليه أن يكون قاضياً أو محكماً بين شخص وآخر (...) أن يعاملهما على قدم المساواة" [3]. لأنه لو لم يفعل ذلك سوف لن يكون لدى البشر سبيل آخر لحسم خلافاتهم ومنازعاتهم، سوى الحرب. وعليه فإن من يبدي أثناء قيامه بمهمة التحكيم بين طرفين تحيزاً نحو أحد الطرفين دون الآخر، إنما يتعمدبذلك بث بذور الشقاق والفرقة بينهما كي يحول دون لجوئهما إلى القضاة والمحكمين، وبالتالي فهو يعد (منتهكاً بذلك القانون الطبيعي الأساسي) السبب الباعث على قيام الحرب.

---

(1) E.W., III, p.141.
(2) E.W., III, p.141.
(3) E.W., III, p.142.

ويلزم عن هذا القانون، قانون آخر (هو الثاني عشر)، يؤكد على "أن الأشياء التي لا يمكن تقسيمها، لا بد من التمتع بها أو الاستفادة منها بصورة مشتركة، إذا كان ذلك ممكناً، وإذا كان مقدار الشيء يسمح بذلك دون تقتير، وإلا فيجب أن يوزع بصورة تتناسب مع عدد الذين لهم الحق في التمتع بذلك الشيء أو الاستفادة منه"[1]. لأن توزيع الشيء إن لم يتم بهذه الصورة يعد توزيعاً غير عادل وغير منصف، ومناقض لشرط المساواة بين سائر البشر.

أما فيما يخص الأشياء التي قد لا يمكن تقسيمها، ولا التمتع بها بصورة مشتركة، فإن القانون الطبيعي الثالث عشر، يقضي بأن "الحق الكلي في الشيء، أو (في حالة جعل الاستفادة من الشيء بالتعاقب)، الملكية الأولى له، ينبغي أن تقرر عن طريق القرعة" [2]. لأن التوزيع المتساوي هو ما يقضي به القانون الطبيعي، ولا يمكن تصور وسائل أخرى للتوزيع المتساوي، عدا ذلك.

والقانون الرابع عشر يختص بكيفية تحديد ملكية الأشياء، التي لا يمكن التمتع بها أو الاستفادة منها بصورة مشتركة ولا يمكن تقسيمها، عن طريق القرعة. إن القرعة يمكن أن تكون على نوعين: فهي إما تح كمية arbitrary، أو طبيعية – natural –. التحكمية هي التي يتفق عليها من قبل الأطراف المتنافسة. أما الطبيعية، فهي إما أن تكون في شكل بكورة Primogeniture (أي الحق الذي يتمتع به الإبن البكر في وراث كل ثروة والده)، أو في شكل ملكية أولى.
وبالتالي، فإن الأشياء التي لا يمكن التمتع بها أو الاستفادة منها بصورة مشتركة، ولا تقبل القسمة، يجب أن تمنح إلى المالك لأول، وفي بعض الحالات إلى الإبن البكر، باعتبار أن ذلك يمثل حقاً مكتسباً عن طريق القرعة الطبيعية[3].

والقانون الطبيعي الخامس عشر يؤكد على "أن سائر الأفراد الذين يقومون

(1) E.W., III, p.142.

(2) (ملاحظة: الأقواس الكبيرة التي تتخلل النص من وضعي أنا).
E.W., III, p.142.

(3) E.W., III, pp.3-142.

بالتوسط من أجل إشاعة السلام، لا بد أن يباح لهم المرور بأمان"[1] بين الأطراف المتنازعة. لأن القانون الطبيعي الذي يأمر البشر بوجوب السعي من أجل السلام كغاية، إنما هو يأمر أيضاً بوجو ب التوسط كوسيلة، وأن الوسيلة التي تؤدي إلى التوسط هي تأمين سلامة المرور والانتقال بين الأطراف المتنازعة.

وعلى الرغم من أن أفراد البشر "لا يبدون م طلقاً تحمساً شديداً أو رغبة حريصة في مراعاة هذه القوانين وتنفيذها"، فإنه ـ مع ذلك ـ قد تنشأ بينهم خلافات حول ما قد يقوم به أحدهم من أفعال ـ (خلافات من قبيل، ما إذا كان قد قام بأدائها أم لا، وفي حالة كونه قد قام بأدائها، ما إذا كانت مخالفة للقانون أم ليست مخالفة)، لا فإنه ما لم يتفق سائر أطراف النزاع، على حد سواء، على اللجوء إلى طرف آخر، يقوم بمهمة التحكيم فيما بينهم، وعلى مراعاة حكمه وقراره، فإنهم سيظلون دون السلام الذي ينشدونه ويسعون من أجله. وعليه، فالقانون الطبيعي السادس عشر يوجب على أولئك "الذين يكونون على خلاف، أن يحيلوا حقوقهم إلى حكم شخص محكم"[2].

والقانون الطبيعي السابع عشر، يحظر على أفراد البشر أن يكون أياً منهم حكماً أو قاضياً لنفسه. إذ لما كان يفترض في كل إنسان انه يحرص، عند قيامه بأي عمل، على مراعاة مصلحته ومنفعته الخاصة، فإنه "ما من إنسان يمكن أن يعتبر حكماً أو قاضياً ملائماً للبت في دعوى يكون هو طرفاً فيها" [3]. فإذا كان ما من إنسان على الإطلاق يصلح لأن يكون حكماً أو قاضياً في دعواه هو، وبالمقابل، إذا كان السماح لأحد طرفي الن زاع أو الدعوى بأن يغ دو حكماً أو قاضياً، لا بد أن يقترن ـ بموجب قانون المساواة، بالسماح لمنافسه أيضاً بأن يغدو حكماً أو قاضياً، فإن النتيجة هي: ان النزاع، أي، سبب الحرب سيظل على

(1) E.W., III, p.143.
(2) E.W., III, p.143.
(3) Ibid.

ما هو عليه دون حسم، الأمر الذي يخالف قانون الطبيعة.

وللسبب ذاته يؤكد القانون الطبيعي الثامن عشر على انه "لا ينبغي قبول أي إنسان كحكم أو قاضٍ في أية دعوى، يمكن أن ينال من جراء غلبة أحد الطرفين فيها منفعة أو شرفا، أو لذة أعظم مما يناله من جرّا ء غلبة الطرف الآخر" [1]. لأنه بذلك يكون وكأنه قد تل قى رشوة، وسوف لن يحظى بثقة أي إنسان آخر. وبالتالي، فإن النزاع، وحالة الحرب، سيستمران أيضاً، خلافاً لقانون الطبيعة.

أما في حالة الخلاف حول "الوقائع"، فإن على القاضي أو الحاكم ـ كما يؤكد القانون الطبيعي التاسع عشر، والأخير ـ" أن لا يولي طرفاً ثقة أكبر مما يوليه للطرف الآخر، وإذا لم تكن هناك حجج اخرى يستند إليها، فإن عليه أن يتولى ثقته لطرف ثانٍ، أو لطرف ثالث ورابع، أو أكثر"[2]. لأنه إذا لم يتم اتباع هذا السبيل في معالجة القضية، فإنها سوف لن يكون بالإمكان حسمها سلمياً، وتغدو القوة هي السبيل الوحيد لحسمها، وفي ذلك مخالفة لقانون الطبيعة.

إن هذه القوانين، التي يعتبرها هوبز ثابتة وأزلية، تمثل برأيه "الفسلفة الأخلاقية الوحيدة والحقة"، لأن الفلسفة الأخلاقية إنما هي تقوم في معرفة الخير والشر. وهذه القوانين ترشد البشر الى سبل الخير الأساسي في حياتهم أي: السلام. انها تبين لهم أن التمسك بالعدالة والوفاء والتواضع والإنصاف والرحمة... الخ هي السبل الكفيلة بأن تقودهم الى ما ينشدون. انها لا تنطوي على الإشارة الى وجوب التخلي عن أنانيتهم وحبهم لأنفسهم وسعيهم من أجل ضمان حياتهم, بل على العكس, هي تعدوهم إلى تغ يير طريقة تحقيقهم أو سعيهم إلى تحقيق الأهداف التي ينشدونها. يجعلها تتم في حدود ما يمليه العقل. فقد اعتقد هوبز أن الأنانية يمكن أن تتوازى مع العقلانية أو مع إملاءات العقل. إن قوانين

(1) E.W., III, pp.4-143.
(2) E.W., III, p.144.

الطبيعة تمثل، برأي هوبز، الوسائل الوحيدة التي يمكن للبشر عن طريقها ضمان أنفسهم وتحقيق رغباتهم دون أن يتهددهم أي خطر أو يصيبهم أي شر أو أذى.

إن سائر أفراد البشر (ينبغي) عليهم أن يلتزموا بشروط السلام أو بقواعد السلوك المتمدين هذه، طالما كانوا ينشدون السلام والأمن والطمأنينة ويرغبون في ضمان حياتهم والتمتع بأسباب العيش الرغيد، وتفادي كل الشرور ولا سيما الشر الأقصى المتمثل بالموت العنيف. إن سائر أفراد البشر ـ (ينبغي) عليهم الالتزام بها، لا استجابة لرغبات أو طلبات الآخرين ولكن استجابة لدافع الخوف في ذات كل واحد منهم، "إن أوامر العقل هذه (...) ليست إلا استنتاجات ـ Conclusions أو مبرهنات Theorems تتعلق بما من شأنه أن يؤدي إلى وقايتهم وحمايتهم[1]، ...".

إننا يمكن أن نميز في نظرية هوبز الأخلاقية ـ استناداً إلى ما عرفناه منها ـ ثلاثة أنماط من العبارات:

أ. عبارات نصف واقع : طبيعة أفراد البشر وما هم عليه من رغبات وانفعالات وميول.

ب. عبارات افتراضية، تبين لنا ما (يمكن) أو يفترض أن يصير إليه سلوك البشر، استنتاجاً من رغباتهم وانفعالاتهم فيما لو انساقوا وراءها دون رادع أو ضابط.

ج. عبارات تنطوي على الأمر (أو عبارات أمرية)، مستنتجة من واقع طبيعة البشر ورغباتهم وانفعالاتهم، تأمر البشر بالسلوك الذي (ينبغي) عليهم الالتزام به طالما ينشدون حماية أنفسهم وضمان حياتهم وتفادي كافة الشرور وأسباب أخرى.

الواقع أن محاولة هوبز استنتاج، النوع الثالث من العبارات (العبارات

(1) E.W., III, p.147.

الأمرية) التي تفيد بما (ينبغي) على البشر أن يفعلوه، من النوع الأول من العبارات، التي لا تعدو عن كونها عبارات وصفية، تصف الواقع ـ أقول أن محاولة هوبز هذه قد انطوت ـ كما تسنى لـ "هيوم D. Hume" ان يكتشف فيما بعد ـ على مغالطة منطقية. لأن هوبز قد أخلّ بذلك بإحدى القواعد الأساسية للمنطق الاستدلالي، والتي تفيد بأنه لا يجوز أن تنطوي النتائج على معان أو أفكار لم ترد، سواء ضمناً أو صراحة، في المقدمات. وأننا لنجد أنه في حين أن مقدمات (أو مبادئ) فلسفة هوبز الأخلاقية قوامها قضايا أو عبارات وصفية فقط ولا تنطوي إلا على ما هو كائن أو واقع، فإن "استنتاجاته" الأخلاقية تتضمن معنى "الوجوب". إذ لا شك أن الصيغة الآمرة التي تتسم بها "قوانين الطبيعة"، تدل بوضوح على ان المقصود بها أن تكون أمراً، و "يجب" الالتزام بها، ولا أن تكون وصفاً أو إقراراً لواقع. وهذا الانتقال من ما هو (واقع) أو (كائن) إلى ما (ينبغي أن يكون) يعتبر إخلالاً بالقاعدة المنطقية المشار إليها[1].

والواقع أن كل ما يمكن أن نقوله في هذا الصدد هو أن تحمس هوبز الشديد لفكر إقامة الأخلاق على أساس يقيني بحيث لا يجد أي إنسان مناصاً من مراعاة القواعد الأخلاقية والالتزام بها دون أي تردد، وافتتانه بمنهج البرهان الأوقليدي، واتباعه إياه لتحقيق هذه الفكرة، كان ـ كما هو واضح ـ سبباً مباشراً في إخفاقه في تقديم فلسفة أخلاقية تجسد بالفعل النموذج الذي طمح إلى تجسيده.

لقد كان هوبز يطمح إلى جعل الأخلاق "علماً برهانياً"، وجعل القواعد الأخلاقية بمثابة "مبرهنات" تنبئنا، على نحو يقيني، ما "ينبغي" أن يكون عليه سلوكنا. وهو، لهذا السبب بالذات، قد أخفق في تحقيق ما أراد. لأننا لو تناولنا مفهوم "العلم" وحللنا طبيعة القضايا التي يتألف منها لوجدنا أنها تتألف من نمطين أساسيين هما: القضايا التركيبية، التي تنبئنا بما هو كائن (كما هو الحال في علم الفيزياء مثلاً) والقضايا التحليلية، التي هي قضايا فارغة (كما هو الحال

(1) Peters, Hobbes, p.161, pp.2-170.

بالنسبة للقضايا الرياضية).

فتحت أي واحد من هذين النمطين من القضايا يمكن أن تندرج القواعد الأخلاقية أو "قوانين الطبيعة"...؟

انها لو كانت تندرج تحت القضايا التركيبية لكان عليها أن تنبئنا بمعلومات عن الواقع، عن ما هو كائن. وهي ليست كذلك.

أما لو كانت القواعد الأخلاقية تندرج تحت القضايا التحليلية، فإنها لكانت فارغة، ولما استطاعت أن تدلنا على ما "ينبغي" أن يكون[1].

إننا لا نستطيع أن نعتبر "قوانين الطبيعة" التي استخلصها هوبز على انها قضايا صادقة أو حقائق ضرورية، لأنها ليست قضايا ولا حقائق، وبالتالي لا يسري عليها الصدق أو الكذب، إنها مجرد أوامر.

على أن إخفاق هوبز في تحقيق ما طمح إليه، لا يقلل في الواقع من أهمية آرائه الأخلاقية ومكانتها في تاريخ الفكر الأوروبي، فلقد كانت القضايا والتساؤلات التي أثارتها، سواء فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، أو فيما يتعلق بتحديد معنى الخير، عاملاً مهماً في تحديد طبيعة الاتجاهات والمذاهب الأخلاقية التي ظهرت بعده سواء في وطنه أو في الأرجاء الأخرى من القارة الأوروبية.

(1) هانز رايخنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا (القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967)، ص ص 241 – 242.

الخاتمة

كان عصر هوبز عصراً ازدحمت فيه الأحداث ومظاهر التغير على كافة الأصعدة الاجتماعية والسياسية والعلمية والفلسفية والدينية.

ولقد قدر لهذه الأحداث ومظاهر التغيير أن تلعب دوراً هاماً في ثقافة هوبز وتحديد اتجاهه الفلسفي، وبالتالي طبيعة فلسفته الأخلاقية. كان وطنه يجتاز فترة تحول حاسم في طبيعة نظامه السياسي، شهد خلالها حرباً أهلية ضارية هزت أركان المجتمع الانكليزي بشدة، وأثارت ـ ضمن ما أثارته ـ تساؤلات بشأن طبيعة القيم والمعايير والقواعد التي يمكن أن تكون حلاً أو علاجاً شافياً يساعد على التئام الجراح التي أحدثتها الحرب؛ حلاً يمكن أن تقرّه كافة الأطراف المتنازعة وتقبل الالتزام به. وكان هوبز واحداً من الذين واجهوا هذه التساؤلات، وحاول أن يجيب عليها. لقد دفعته طبيعة النزاعات السياسية والدينية واللاهوتية إلى محاولة إيجاد أساس أقوى من الدين يقيم عليه أحكامه الأخلاقية. فاستقر على اعتبار المصلحة الذاتية الأساس المعقول الذي يمكن أن يراعيه سائر أفراد البشر ويضعونه في اعتبارهم في سلوكهم وأفعالهم.

وكما حددت أحداث وطنه الغاية التي سعى لتحقيقها، فإن التحولات التي كانت القارة الأوروبية تشهدها على صعيد العلم قد مدّته بالوسائل التي اعتقد أنها يمكن أن تيسر له تحقيق غايته. كان كل من (كوبرنيكس) و(كبلر) و(غاليلو) قد مضوا في سبيل إرساء أولى دعائم العلم الحديث. وكان أهم ما لفتوا الانتباه إليه

هو أن الطبيعة لا زالت تحفل بالكثير من الأسرار التي يتعين على العلماء الكشف عنها.

وقد تسنى لهوبز، خلال الرحلات التي قام بها إلى القارة الأوروبية أن يتحسس هذه التحولات وما تبشر به من إمكانات. وكانت أحد الأحداث الهامة في حياته، إطلاعه بالصدفة على كتاب (الأصول) لـ (أوقليدس)، فقد أثار المنهج الذي اتبعه (أوقليدس) في عرض آرائه وأفكاره الهندسية إعجابه الشديد وولد لديه الرغبة في استثمار طابعه البرهاني وما يمكن أن يوحي به من قوة اقناع، في صياغة آرائه وتصوراه ولا سيما في المجالات التي تكون، أكثر من غيرها، مثار خلاف وجدل بين الناس.

ومن ناحية أخرى، فإن استخدام (غاليلو) المنهج التحليلي ـ التركيبي في دراسته للظواهر الطبيعية، ونجاحه في ان يتوصل عن طريقه إلى تفسيرها أو اكتشاف مبادئ جديدة قد قدم لهوبز أمثلة على إمكان استخدام هذا المنهج في مجالات أخرى عدا علم الهندسة.

والواقع أن (غاليلو) بالذات قد ترك أثراً كبيراً في تفكير هوبز، ليس فيما يتعلق بمنهجه وحسب، بل فيما يتعلق بالأساس العام لفلسفته وميتافيزيقاه. لقد اعتبر هوبز غاليلو أول من فتح باب الفلسفة الطبيعية، والذي يتمثل بـ "علم الحركة".

وقد احتلت فكرة "الحركة" موقعاً أساسياً في فلسفة هوبز. وقد أفضى به تفكيره فيها إلى اعتبارها "السبب الفاعل" لكل ما يوجد أو يحدث في الكون من ظواهر وأشياء. والواقع أن هذه الفكرة قد تركت بدورها ـ كما ثبت من البحث ـ تأثيراً واضحاً على تصوراته وأفكاره الأخلاقية، من خلال تأثيرها على نظرته إلى الإنسان وفعاليات جسمه وأفعاله. فقد انعكس ذلك على تصوره عن مساواة البشر في الحق، وفكرته عن القانون الطبيعي، وطبيعة افعاله ـ ما إذا كانت تتسم بالحرية أم بالجبرية ـ ومفهومه للالتزام.

لقد تضافرت كل العوامل التي ذكرناها في بلورة تفكير هوبز الأخلاقي وتحديد وجهته وطبيعته. ففي حين أن احداث وطنه قد حثته على إيجاد أساس راسخ يمكن أن يقوم على أساسه السلام والوئام بين أبناء وطنه، فإن المنهج البرهاني قد أتاح له إمكانية صياغة "بنود السلام" بطريقة برهانية، كما أن فكرة الحركة قد أوجدت لتفسيراته لنشاط الإنسان وسلوكه أساساً فلسفياً معقولاً.

وقد اقتضى منه اتباع المنهج البرهاني في عرض آرائه وتصوراته الأخلاقية، أن ينطلق من جملة من "المبادئ" السيكولوجية الواضحة بذاتها ـ والتي اعتقد أن في وسع كل إنسان معرفتها بمجرد تأمل ذاته وملاحظة ما يجول في عقله ـ وينتقل، بطريقة تركيبية برهانية، وصولاً إلى القواعد الأخلاقية أو "قوانين الطبيعة" التي اعتبرها القوانين الوحيدة التي تكفل للبشر إن هم التزموا بها، تحقيق ما يسعون إليه وينشدونه خلال حياتهم وتجنبهم كل المخاطر والشرور، ولا سيما الشر الأقصى المتمثل بالموت العنيف.

لقد اعتبر هوبز "قوانين الطبيعة على أنها تشكل في مجملها الفل سفة الأخلاقية الحقة، والتي لا يمكن لأي إنسان عاقل ان يفكر في عدم الالتزام بها، لأنها تمثل ـ في رأيه ـ السبيل الوحيد الذي يكفل لجميع البشر تحقيق الخير لأنفسهم وتجنيبها الشر على حد سواء. والأهم من ذلك أن قوانين الطبيعة هذه تشكل الأساس المعقول لأي مجتمع متمدين، والضمانة التي تحول دون نشوب الحرب الأهلية بين أعضائه، وبالتالي الشروط الضرورية لقيام وتطور الحضارة وأسبابهما.

ويمكن إجمال أهم النتائج التي يمكن الخروج بها من هذا الكتاب وهي:

أولاً: أن الأحداث التي شهدتها انكلترة والتي عاصرها هوبز قد لعبت دوراً هاماً في تطور تفكيره الأخلاقي وفي تحديد الغاية التي سعى إلى تحقيقها من خلاله.

ثانياً: ان هوبز، على الرغم من كونه فيلسوفاً انكليزياً، لا يدين في فلسفته

إلا قليلاً إلى أسلافه من الفلاسفة الانكليز، بل يبدو في تفكيره أقرب إلى المناخ الفكري الذي كان يسود ـ أو بعبارة أ دق على وشك أن يسود ـ في عصره، القارة الأوروبية وليس أدل على ذلك ان كل ما كان يتخلل الأوساط العلمية والفكرية في وطنه من اتجاهات ومذاهب لم تنجح في جذب اهتمامه إلى الفلسفة بقدر ما نجحت الاتجاهات التي كانت تسود الاوساط العلمية والفكرية في القارة الأوروبية في ذلك.

ثالثاً: اتباع هوبز المنهج (الأوقليدي) البرهاني في صياغة فلسفته الأخلاقية، وإن كان أساس المآخذ التي أخذت على آرائه الأخلاقية، إلا أنه يتسم بنوع من الأهمية من حيث كونه أولى المحاولات التي جرت في الفسلة الأخلاقية الحديثة، في هذا السبيل.

رابعاً: إن سعي هوبز إلى اكتشاف "المبادئ" التي تتحكم بسلوك البشر وإن قام ـ وفق نظرتنا المعاصرة واستناداً لما وصل إليه العلم الآن ـ على أساس من البساطة والسذاجة، إلا أن هذا لا يمكن أن يقلل من أهمية تأثيره في حث من جاء بعده ـ وبعد أن مضت العلوم في تخصصها أكثر مما كانت في عصره ـ على القيام بمحاولات من أجل اكتشاف مثل هذه "المبادئ"، والتي من أشهر الأمثلة عليها محاولات (بافلوف) التي أسفرت عن التوصل إلى ما يعرف بمبدأ الانعكاس الشرطي.

خامساً: اننا وإن كنا لا نتفق مع كل ما قاله هوبز في معرض وص فه للطبيعة البشرية، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر صواب وواقعية بعض أوصافه لطبيعة سلوك البشر وعلاقاتهم ببعضهم، والدور الذي تلعبه القوة في ذلك. إننا لا نستطيع أن ننكر ـ وكما عبر مفكر علمي بارز ـ بأن القوة تقوم بدور رئيس في تغيرر

التقويمات الأخلاقية"[1].

(1) رايخنباخ، مصدر سابق، ص262.

المختصرات

قام (سير وليم مولز ويرث) بجمع كتابات هوبز بالانجليزية، ونشرها في أحد عشر مجلداً، خلال عامي (1839 – 1845).

وقد أعيدت طباعتها مرتين، الأولى كانت في عام (1961) والثانية في عام (1966).

وقد اعتمدت في كتابي هذا على الطبعة الأخيرة:

The English Works of Thomas Hobbes, ed. By Sir William Molesoth, (11 Vols.) Second Rerint 1966, Scientia Verlag Aalen, Germany.

وسأستخدم في الصفحات التالية من البحث المختصرات التالية للدلالة على المصادر المشار إليها إزاءها:

E.W.,I: Elements of Philosopy, the first Section, Concerning Body.

E.W., II: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society.

E.W., II: Liviathan.

E.W., IV: Human Nature.

De Corpoe Polotico.

Of Liberty and Necessity.

E.W., V: The Question Concerning Liberty, Necessity, and Chance.

E.W., VI: A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England. pp.1- 160.

Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England. pp. 161 – 418.

The Whole At of Rhetoric, pp, 419 – 510.

The Art of rhetoric, … pp. 511- 528.

E,W., VII: Seven Philosophical Problems, … pp. 1- 68.

Decameron Phyisiologum, … pp. 69- 177.

Six Lessons to the Professors of Mathematics, … pp. 183 – 536.

E.W., VIII, IX: The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by, Thomas Hobbes, Vols. 1, 2.

E. of L.: Elements of Law, Natural and Politic, ed. By f. Tonnies, (Frank Cass and Co., 1969).

Tract: A Short Tract on First Principles.

المراجع

أولاً: المراجع المترجمة إلى العربية

- اورمسون (جي. أو .) ـ المحرر، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانكليزية: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق. راجعها وأشرف عليها: د. زكي نجيب محمود. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية 1963.
- رايخنباخ (هانز)، نشأة الفلسفية العلمية، ترجمة، د. فؤاد زكريا، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967.

ثانياً: المصادر العربية:

- الطويل (د. توفيق): الفلسفة الخلقية. نشأتها وتطورها، ط 2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967.

ثالثاً: المصادر الانجليزية

A- Basic Sources

The English Works of Thomas Hobbes, ed. By Sir William Molesworth, 2nd reprint (Germany,Scientia Verlag Aalen ,1966)-includes:

-Elements of Philosophy ,The first Section , Concerning Body .

-Philosophical Rudiments Concerning Government and Society .

-Leviathan , or The Matter ,Form , and Power of a Commonwealth , Eccleiastical and Civil .

-Human Nature .

-De Corpore Politico .

-of Liberty and Necessity .

-The Question Concerning Liberty ,Necessity ,and Chance .

-The Whole Art of Rhetoric .

-Seven Philosophical Problems .

-Decameron Physiologum .

-Six Lessons to the Professors of Mathematics .

-The History of the Grecian War . written by Thucydides , Translated by : Thomas Hobbes .

-A Short Tract on First Principles .

B-Studies and Scholarships on Hobbes

- Brown, Stuart M.,THE TAYLOR THESIS: SOME OBJECTIONS, This article first appeared in Philosophical Review,1959.(reprinted in Hobbes Studies,pp.57-71).
- Brown, K.C.,ed. Hobbes Studies (Oxford, Basil Blackwell,1965)- includes a collection of articles on Hobbes,
- Cattaneo,Mario A., HOBBES S THEORY OF PUNISHMENT, This article first appeared in the Italian Journal Jus , in 1960.(translated and republished in Hobbes Studies , pp.275-297).
- Engel, S.Morris, HOBBES S TABLE OF ABSURDITY , This article appeared in The Philosophical Review , in 1961(republished in Hobbes Studies , pp.263-273).
- Gauthier, David P. The Logic of Leviathan, (Oxford, Clarendon Press, 1969).
- Glover, Willis B., God AND THOMAS HOBBED, This article first published in "Church History" – 1960, (republished in "Hobbes Studies", pp.141 – 168).
- Goldesmith, M.M., Intoduction to Hobbes's "Elements of :aw, ed. By Tonnies, (2nd ed., Frank Cass and Co., 1969).
- Jessop, T.E., Thomas Hobbes, (Writers and their Wok Seies), 1961.
- Lindsay, A.D., ed., Leviathan, (London, Everyan's Library, 1914), Introd.
- Macpherson, C.B., HOBBES'S BOUNGOIS MAN, This article first appeared in the Canadian Journal of Economics and Political Science for 1945 under the title "Hobbes Today" (republished in "Hobbes Studies, pp.169- 183).
- Macpherson, C.B., The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Lock, (Oxford, Clarendon Press, 1962).
- Mitz, Samuel I., The Hunting of Leviathan, (Cambridge, University Press, 1962).
- Oakeshott, icheal, ed., Leviathan, (Oxford, Basil Blackell, 1960), Introd.
- Pennock, J. Roland, HOBBES'S CONFUSTING 'CLARITY' – THE CASE OF 'LIBERTY', This article first appeared in "American Political Science Review" – 1960 – (reprinted in "Hobbes Studies – pp. 101 -116).
- Peters, Richard, Hobbes, (Penguin Books, 1956).

- Peters, R.S., Hobbes, Encyclopedia of Philosopy, 1967, Vol.4.
- Peters, R.S., ed. Body, Man, and Citizen: Selections from Thomas Hobbes, (New York, Collier Books, 1967).
- Plamenatz, ed., Leviathan, (The Fontana Lbrary Philosopy, 1962), Introduction.
- Strauss, Leo, ON THE SPIIT OF HOBBES'S POLITICAL PHILOSOPHY, This article is taken from Prof. Strauss's book "Natural Right and History", published in 1953 by the Chicago University Press (republished in "Hobbes Syudies", pp. 1-29.
- Strauss, Leo, The Political Philosopy of Hobbes, trans. By Elsa Sinclair, (Chicago, University Press, 1966).
- Taylor, A.E., THE ETHICAL DOCTRINE OF HOBBES. This article first appeared in "Philosopy", 1938, (reprinted in Hobbes Studies, pp. 35- 55).
- Tonnis, F., ed., The Elements of Law, Natural and Politic, (2nd ed., Frank Cass, ans Co. 1969).
- Warrender, Howard, The Political Philosophy of Hobbes, (Oxford, Clarendon Press, 1957).
- Watkins, J.W.N., PHILOSOPHY AND POLITICS IN HOBBES, This article published in the "philosophical Quarterly" in 1955, (republished in "Hobbes Studies", pp.237 – 262).
- Watkins, J.W.N., Hobbes's System of Ideas, (London, Hutchison University Library, 1973).

C- General Sources – on History of Philosophy, Ethics, Politics:

Boad, C.D., Five Types of Ethical Theory, (London, Routledge and Kegan Paul, 1956).

- Caponigri, A, Robert, A Hisyory of Western Philosopy, Vol. III: Philosopy from Renaissance to the Roantic Age, (Notre Dame, University Press, 1963).
- Catlin, Geoge, The Story of the Political Philosopers, (New York, Whittlesy House, 1939).
- Copleston, Frederick, A History of Philosopy, (6 Vols., London, Burns and Oates Ltd., 1961), Vol.V.
- Joad, G.E.M., Guide to the Philosopy of Marals and Politics, (London, Victor Gollancz Ltd., 1938).
- Kargon, Robert Hugh, Atomism in England From Hariot to Newton, (Oxford, Clarendon Press, 1966).
- Melden, A.I., Ethical Theories, (New York, Prentice – Hall, Inc, 1953).

- Plamenatz, John, The English Utilitarians, (Oxford, Basil Blackwell, 1949).
- Rogers, A., A Short History of Ethics, (London, Macmilan and Co., 1945).
- Russel, Bertrand, History of Western Philosopy, (London, George Allen and Unwin Ltd., 1961).
- Sabine, George, A History of Political Thought, (New York, Henry Holt and Co., 1954).
- Selby – Bigge, L.A., British Moralists, (Oxford, Clarendon Press, 1897) 2Vols.
- Sidgwisk, Henry, The Methods of Ethics, (7th ed., London, Macmilan and Co. Ltd., 1962).
- Sorley, W.R., A History of British Philosophy to 1900, (Cambridge University Press, 1965).
- Ward, Stephen, Ethics, An historical Intoduction, (Oxford, University Press, 1924).
- Willey, Basil, The Seventeenth Century Background, (London, Chatto and Windus, 1934).
- Willey, Basil, The English Moralists, (London, Chatto and Windus, 1964), p.149.
- Sidwick, H., Outlines of the History of Ethics, (London, Macmilan and Co. 1960).
- Dampier, Sir William Cecil, A History of Science, 4th ed., (Cambridge, University Pess, 1966).
- Hume, David, A Treatise of Human Nature, ed. By: L.A. Selby – Bigge, (Oxford, Clarendon Press, 1967).
- Lange, Fredrick Albert, The History of Materialism, Trans, by Ernest Chester Thomas, 3rd ed., (London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1957.
- Encyclopedia Britannica, (1952), Vol.10.